Введение к масоретико-критическому изданию Еврейской Библии

ЧАСТЬ 2 ВНЕШНЯЯ ФОРМА ТЕКСТА И САМ ТЕКСТ

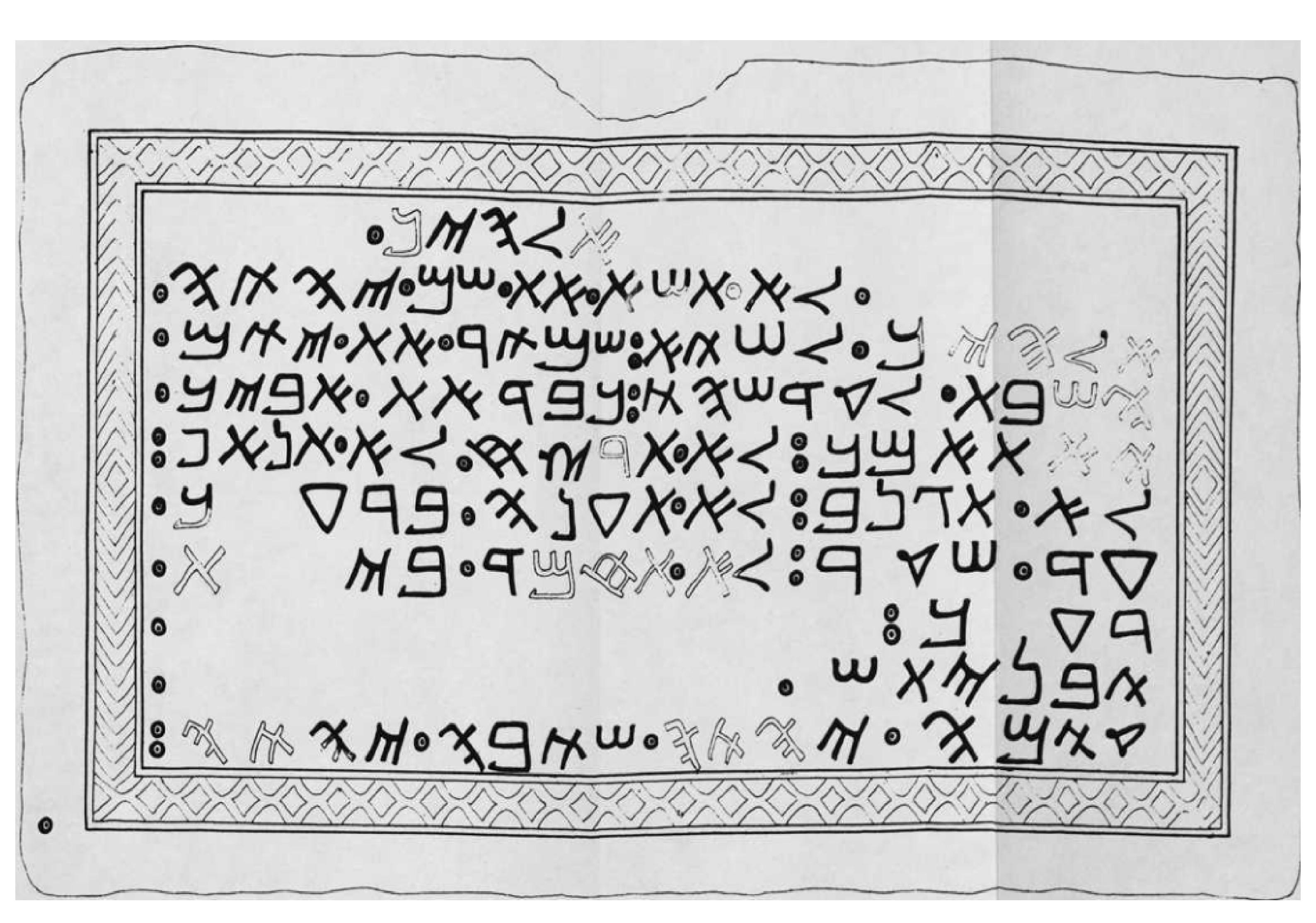
КРИСТИАН ДАВИД ГИНСБУРГ

ПЕРЕВЕЛ РУСЛАН САМОЙЛОВ

Масора: ее возникновение и развитие.

Труды масоретов можно рассматривать как позднее развитие и продолжение предыдущей работы которая была проделана соферимами (סופרים, γραμματεις) =докторами и уполномоченными толкователями Закона вскоре после возвращения евреев из вавилонского плена(ср. Ездр.7:6; Неем. 8:1 и др.). И хотя сейчас не представляется возможным описать в хронологическом порядке точную работу, которую эти хранители Священного Писания предприняли в новом сообществе, можно с уверенностью сказать, что постепенная замена квадратным шрифтом вместо так называемого финикийского или архаичного еврейского алфавита была одной из главных задач.

1. Введение квадратного шрифта. Что Ветхий Завет был первоначально написан шрифтом, который с некоторыми незначительными изменениями был сохранен самаритянами, как показано на Наблусском камне, признается в Талмуде. Ничто не может быть более очевидным, чем заявление высших талмудических авторитетов о том, что нынешний квадратный шрифт является нововведением и что Ветхий Завет был первоначально написан *раацем, либонаахом* или тем, что сейчас называется самаритянским алфавитом.



Страница из немецкого научного журнала(см.сноску ниже)

[1] Ср. Rosen, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Geseltschaft*, XIV, c.622 и т.д., Лейпциг 1860. [https://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/dmg/periodical/pageview/12249]

Так, выдающийся р. Натан, который был в школе р. Иегуды I (140-163 гг. н.э.) и составивший сборник галахот, известный под названием Мишна или Тосефта р. Натана, утверждает, что "Тора была первоначально дана *раатскими* буквами", с чем согласен его коллега р. Иосе[1]. И снова Мар Укба, знаменитый главный судья во время патриаршества р. Иегуды II в 220-270 говорит:

"Сначала Тора была дана Израилю в еврейском шрифте и на священном языке, но во времена Ездры они получили ее на ассирийском [= квадратным] шрифтом и на арамейском языке. В конце концов мудрецы выбрали ассирийское [= квадратное] начертание и священный язык для израильтян,а иврит и арамейский язык оставили для глупцов. Кто же эти глупцы? Р. Хасда говорит, что это самаритяне. А какие символы иврита? Р. Хасда говорит, что это шрифт *либонаах*"[2].

В соответствии с этими заявлениями нам говорят, что нынешние квадратные буквы "называются ассирийскими, потому что евреи принесли их с собой из Ассирии"[3].

Чтобы придать авторитет этому нововведению, как и многим другим изменениям, было приписано самому Ездре.

Так, р. Йосе говорит, что Ездра был достоин того, чтобы Закон был дан Израилю его рукой, если бы не то, что Моисей предшествовал ему. Ибо о Моисее сказано: "И взошел Моисей к Богу" [Исх. 19:3], а об Ездре сказано: "сей Ездра взошел из Вавилона" [Ездр. 7:6] Теперь, поскольку выражение 'взошел' используется в одном случае по отношению к дарованию Закона, так и в другом. О Моисее сказано: "И повелел мне Господь в то время, научить вас уставам и постановлениям" [Втор. 4:14], а об Ездре сказано: "Ибо Ездра приготовил сердце свое искать закона Господня и исполнять его, и учить Израиля уставам и постановлениям" [Ездр. 7:10]. Но хотя Закон был дан не им, но написание было изменено им[4].

Поэтому и Ориген, и святой Иероним, которые черпали свои сведения от своих еврейских учителей, записывают одно и то же. Первый заявляет: "Говорят, что Ездра использовал другие буквы после изгнания"[5], в то время как второй заявляет: "Это несомненно, что Ездра, писец и учитель Закона, после того как Иерусалим был взят и храм был восстановлен при Зоровавеле, нашел другие буквы, которые мы теперь используем; поскольку до этого времени буквы самаритян и Евреев были одинаковы"[6].

Первоначальные буквы Закона были изменены, и ненавистные самаритяне все еще владеют священным алфавитом. Однако некоторые патриотически настроенные раввины не могли с этим смириться. Поэтому мы находим р. Элиезера из Модина, утверждающего, что Закон был дан Моисею с самого начала в ассирийском или нынешнем квадратном начертании. Он приводит в качестве аргумента для своего заявления, что только в квадратном начертании может быть название *вав*,шестой буквы, обозначающей *крюк* в Исх.26:10, может быть оправдано, так как только в квадратном начертании значение названия соответствует форме буквы. в то время как в самаритянском письме такого соответствия нет.

Но поскольку даже некоторые из самых ревностных мудрецов, которые рассматривали этот вопрос с догматической точки зрения, увидели, что это мнение противоречит установленным на тот момент фактам, они попытались согласовать оба утверждения. Отсюда р. Иегуда I говорит: "Тора сначала была дана Израилю в квадратных буквах, но когда они согрешили, буквы были изменены на раац [самаритянские], а когда они раскаялись во времена Эзры, квадратные символы были снова восстановлены, как написано: возвращайтесь на твердыню вы, пленники надеющиеся, и до сего дня Я верну вам забытые буквы Мишны = Закона"(Зах.9:12)[7]. В соответствии с этим р. Иегуда I и те раввины, которые отрицают, что квадратные иероглифы являются ассирийскими, принимают אשורית за апеллятив и переводят как счастливые, блаженные, возвышенные или прекрасные буквы.

[1] *Иерусалимская Мегилла* 1,9

[2] *Санхедрин 22b*

[3] *Иерусалимская Мегилла 1,9; Вавилонский Санхедрин 22a*

[4] *Вавилонский Санхедрин 21b; Иерусалимская Мегилла 1,9*

[5] Monfaucon*, Hexapla II 94*

[6] Certumque est Esdram scribam legisque doctorem.post captaHierosolyma et instaurationem templi sub Zorobabel, alias litteras repperisse, quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritatvorum et Hebraeorum characteres fuerint. *Prolg. Galeat. ad lib. Regum*.

[7] *Иерусалимская Мегилла 1,9; Вавилонский Санхедрин 22a*

Тот факт, что старые ивритские буквы были еще в до 139-40 года до н.э., потому что Мишна и Талмуд находят столь частый повод запретить их использование для ритуальных писаний[1],так как многие ошибки в самом еврейском тексте и что некоторые различия между ним и Септуагинтой отчетливо прослеживаются из-за путаницы букв, которые схожи по форме не только в квадратных буквах, но и на древнем иврите = финикийском и т.д. Это показывает наиболее убедительно, что все те алфавиты, которые являются просто тахиграфическими и калиграфическими вариациями одних и тех же символов, использовались одновременно, и что окончательное превосходство нынешних букв над конкурирующими алфавитами происходило медленно.

Судя по ошибкам, которые можно найти в еврейских рукописях, созданных умелыми и профессиональными переписчиками в средние века, несмотря на подробные масоретские указания, можно с полной уверенностью сказать, что гильдия соферимов, которые занимались деликатной задачей переписать текст с древнего алфавита на квадратный алфавит, совершали подобные ошибки, особенно когда перед ними был шрифт, в котором некоторые буквы были похожи друг на друга. Поэтому вполне естественно, что некоторые ошибки в нынешнем древнееврейском вызваны транскрипцией. Они могут быть исправлены, вернувшись к старым ивритским буквам, где некоторые буквы похожи, хотя и не похожи в квадратном алфавите. Достаточно нескольких иллюстраций, чтобы подтвердить этот факт.

1) Схожесть 𐤀=א с 𐤕=ת

То, что эти две буквы не были случайно перепутаны из-за их сходства друг с другом, очевидно из транслитерации имен собственных в Септуагинте. Таким образом имя אצבן *Эцбон* в Быт. 46:16, является Θασοβαν = תצבן в Септуагинте. В этом не может быть никаких сомнений, поскольку тав (ת) выражается в Септуагинте через θ, как это очевидно из этой самой главы, где קהת *Кааф* в стихе 11 транслитерируется Κααθ (Gen. 46:11 BGT), אסנת *Асенефа* в стихе 20 – Ασεννεθ; и נפתלי *Неффалим* в стихе 24 - Νεφθαλι.

1Цар. 24:10. Ошибка здесь вызвана той же причиной. Текст в его нынешнем виде выглядит так: ותחס עליך *и*, или, ***но она пощадила тебя***. Поскольку это не дает никакого смысла, как авторизованная, так и исправленная версия, следуя примеру Вульгаты, выделяют курсивом "мой глаз"[в Синод.пер. – «но я пощадил тебя»]. Это, однако, противоречит общепринятому употреблению этого глагола. Кроме рассматриваемого отрывка, חוס ***жалеть***, ***иметь сострадание***, которое используется только в ***каль***, встречается двадцать три раза. В восьми случаях он выражает прямое действие человека, а именно ***я***, ***ты*** или ***он***, ***пощадил*** или ***пожалел***, в то время как в пятнадцати случаях описывается ***пощада*** или ***жалость глаза***. Теперь в отрывках, где חוס ***жалеть***, является предикатом глаза, неизменно выражается взгляд. Добавление его в этом единственном отрывке, следовательно, противоречит единообразному употреблению. Следовательно, вряд ли можно сомневаться в том, что первоначально текст был ואחס, но я пощадил тебя, и что нынешнее чтение обусловлено в результате замены ***алеф***(א) и ***тав***(ת). Если, принимая во внимание, что Септуагинта, халдейский и сирийский языки имеют чтение с алефом, ошибка не будет подвергаться сомнению. В соответствии с моим принципом не вносить никаких изменений в масоретский текст, я сохранил ותחס, ***но она пощадила***, в тексте и привел древнее чтение на полях.

Иер.3:8 - еще один случай ошибки, совершенной по той же причине. В настоящем стихе в Синодальной версии написано следующее:

И Я видел, что, когда за все прелюбодейные действия отступницы, дочери Израиля, Я отпустил ее и дал ей разводное письмо, вероломная сестра ее Иудея не убоялась, а пошла и сама блудодействовала.

Это вряд ли можно верно понять. Пророк описывает и противопоставляет поведение двух сестер - Израиля и Иуды по отношению к Богу, Которому они обе были посвящены. Израиль первый заблудил и был разведен за свою неверность. Но, несмотря на его вину, Бог был готов был простить его и принять обратно, если он захочет вернуться. Он отказался, и в наказание был отвергнут. Иуда, видевшая вероломное поведение и ужасные наказания своей сестры вместо того, чтобы принять предупреждение, бросила вызов всякому страху и поступила так же несдержанно. Так как она видела, что ужасные страдания ее сестры были причинены ей ее оскорбленным Богом за ее нечестие, и все же перед лицом всего этого действовала в той же самой неверной и бесстыдной манере, Иуда осуждается как худшая, чем ее сестра, Израиль, которая сошла с пути раньше нее, и поэтому не имела такого страшного примера и предупреждения (ср. Иер.3:11). Таким образом, Иуда видела поведение и наказание своей сестры и не приняла предупреждения, что усугубило ее вину. Именно на том, что она видела все это, делается акцент. Чтобы представить Бога, таким образом, в качестве нового субъекта и заставить Его сказать: "И увидел Я"

[1] *Мегилла 1,8;2,1,2; Ядаим 4,5*

и т.д., значит нарушить всю связь и течение отрывка. Все это устраняется восстановлением *тав*(ת) вместо *алеф* (א). Сразу становится ясно, что ותרא *и она увидела*, является протасисом и ותלך *и она пошла*, это аподозис. Соответственно, отрывок следует перевести следующим образом:

Хотя она и видела, что именно по причине этого отступничества Израиля, совершившего прелюбодеяние я прогнал ее и дал ей развод, а вероломная Иуда, сестра ее, не убоялась, но пошла и предалась блуду.

Вульгата является единственной версией, которая выражает этот смысл, а в Пересмотренной версии он представлен на полях.

В книге Ездр.6:4 представлен обратный случай, поскольку ***алеф***(א) здесь был ошибочно принят за ***тав***(ת). Согласно данному тексту, нам говорят, что Кир повелел построить храм «рядов из камней больших три, и ряд из нового(חדת) дерева» тем самым подразумевая, что в противном случае строители использовали бы старую древесину. Не говоря уже об отсутствии достоинства, подразумеваемого в таком постановлении, любой, кто посмотрит на конструкцию двух частей этого отрывка в оригинале, увидит, что ***алеф*** здесь был перепутан с ***тав***, и что предложение таково:

… рядов из камней больших три, и ряд из дерева один(חדא)*…*

Септуагинта сохранила оригинальное чтение, а в Пересмотренной версии оно помещено на полях.

2)Схожесть 𐤉=י с 𐤑=צ объясняет другой класс ошибок.

Исх.14:2,9. Именно по этой причине имя собственное החירת *Гахироф*, которое встречается три раза, дважды передано в Септуагинте через ἐπαύλιν = החצרת *деревня* (Исх.14:2,9), принимая *йод* за *цади*. Это очевидно из того факта, что ἐπαύλιν не только является в Септуагинте эквивалентом для החצרת в Исх.8:9, но и является переводом חצר во многих отрывках.

В Ис.11:15 мы имеем фразу בעים רוחו , которая по простому предположению, обычно переводится «в сильном ветре Своём» Но слово עים не встречается ни в древнееврейском, ни в родственных языках. В настоящее время общепризнано, что поскольку *йод* и *цади* одинаковы в древнем иврите, в тексте первоначально было בעצם רוחו.

3)Схожесть 𐤍=נ с 𐤐=פ

Иез.22:20. В соответствии с нынешним еврейским текстом, этот отрывок переведен в Авторизованной версии и в Пересмотренной версии так:

Как собирают серебро, и медь, и железо, и свинец, и олово посреди печи, чтобы раздуть в ней огонь и расплавить их, так и Я соберу вас вас в гневе Моем и в ярости Моей, и оставлю вас там, и расплавлю вас.

Можно заметить, что в первой части стиха используются три глагола, а именно: собирать, дуть и плавить(קבץ, נפח, נתך). Поэтому вполне естественно ожидать, что те же три глагола будут повторены во второй части. Вместо этого повторяются только два, а именно *собирать*(קבץ), первый, и *плавить*(נתך), третий, в то время как вместо второго, *дуть*(נפח) мы имеем устаревшее выражение *оставить тебя* или *положить тебя*, как в Пересмотренной версии, что нарушает ритм и параллелизм. Таким образом, несомненно, что оригинальное *пе* было перепутано с *нун* и что והנחתי *и Я оставлю*, должно быть ונפחתי ***и*** *Я дуну*. Это, более того, подтверждается следующим стихом, где утверждение повторяется и где три глагола, о которых идет речь указаны правильно. Эта ошибка настолько вопиюще нарушает ровность отрывка, что Хубигант, не понимая причину ошибки, фактически принимает чтение ונפחתי *и Я дуну*, а епископ Ньюком в своем переводе Иезекииля переводит это так:

И соберу вас в гневе Моем и в ярости Моей, и подую на вас, и растоплю вас.

Этих нескольких примеров должно быть достаточно, чтобы показать большие преимущества, которые могут быть получены библейской критикой в результате тщательной перетранскрипции некоторых трудных отрывков в

современном квадратном шрифте в архаический шрифт. Хассенкамп и Луццатто[1] показали путь в этом направлении, но пока мало кто последовал за ними. Вопрос, однако, о развитии нынешних квадратных букв из более раннего финикийского и их введении в еврейскую Библию, был самым искусным образом обсужден учеными как у нас, так и за рубежом. Трактаты по этим пунктам, которые наиболее доступны для студентов, можно найти в сноске[2].

[1] См. Hassencamp, *Commentatio Philologico-Crilica de Pentateucho LXX* и проч., с.57 и дал., Марбург 1765; Luzzatto, in *Kirchheim's Karme Shomron*,с.106 и далее.

[2] См. Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift*, с.137 и дал., Лейпциг 1815; Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, т. II, с.76 и дал.; Graetz, *Geschichte der Juden* II 2, с.400 и дал., Лейпциг 1876; Driver, *Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel*, с. IX и дал., Оксфорд 1890; Neubauer, *The Introduction of the square characters in Biblical MSS*. и дал. в *Studia Biblica et Ecclesistica*, с. I и дал., Оксфорд 1891.

Вероятный период, в течение которого произошла эта перемена можно установить на основании того факта, что самаритянское Пятикнижие, которое самаритяне получили от евреев около 430 г. до н. э., было написано финикийскими буквами, и что эти буквы были в ходу, когда Симон чеканил первые еврейские монеты в 141 году до н. э. Поскольку некоторые из вариаций в Септуагинте, несомненно, обусловлены сходством финикийских букв, а другие можно отнести к квадратным буквам, то борьба за победу между этими двумя шрифтами, должно быть, продолжалась в течение нескольких столетий. И только во времена нашего Господа арамейские символы окончательно возобладали над древними алфавитами. Это видно из Матф.5;18, где буква *йод* (י) описывается как самая маленькая в алфавите, поскольку это неприменимо к древнему ивриту.

2.Деление согласных на слова. Имея транслитерированный текст, следующим действием официальных редакторов, естественно, было разделение согласных на отдельные слова в соответствии со смыслом традиционно придаваемым соответствующим документам. Как и работа по транслитерации, процесс разделения слов был постепенным и, вероятно, растянулся на несколько столетий после вавилонского плена. Из этой части трудов соферим мы определенно узнаем, что учителя Закона, которые периодически занимались этой задачей, имели различные традиции относительно значения некоторых отрывков и, следовательно, разделяли некоторые слова по-разному. Этот факт раскрывается перед нами в самой масоре, которая передала нам два или четыре списка слов, разделенных в зависимости от школы масоретов, от которой они исходят[1]. Эти списки, однако, содержат только типичные примеры, и нет сомнения в том, что таких примеров было гораздо больше.

Между прочим, мы узнаем, что в 3Цар.20:33 представлен еще один пример разделения, о котором различные школы масоретов придерживались разных мнений. В этом случае нам ясно говорят, что западные редакторы разделили слова, о которых идет речь, одним способом, в то время как восточные редакторы разделили их по-другому. И хотя записи других школ не дошли до нас, мы знаем, что редакция еврейского текста, с которого был сделан перевод Септуагинты, содержит большое количество отрывков, в которых слова были разделены иначе. Это показывает, что около 200 г. до н.э. школа, из которой происходит нынешнее разделение слов, еще не установила свой авторитет над конкурирующими школами критиков текста.

3.Введение конечных букв. Вследствие стремления более определенно обозначить разделение некоторых слов и особенно двухбуквенных частиц, которые могли быть прочитаны вместе с другими словами, соферим ввели двойные или пять конечных букв. О постепенном развитии этих букв мы узнаем из несколько туманного рассказа в Иерусалимском Талмуде, который передаёт следующее:

Теперь, что касается двойных букв в алфавите, переписчик должен писать начальные буквы в начале слов и в середине слов, а конечные - в конце. Если он поменяет их местами, то Кодекс будет недействительным. Сказано от имени р. Матфея б. Хараша: מנצפך [= пять конечных букв] – это закон Моисея с Синая. Что такое מנצפך Р. Иеремия сказал от имени р. Самуила, который сказал это от имени р. Исаака, что это то, что провидцы установили [מנצפך = מן צפך *от провидцев твоих*]. Кто такие провидцы? Случилось так, что в один дождливый день мудрецы не собрались в школе, а ученики собрались. Тогда они сказали: "Давайте создадим школу, чтобы она не опустела. Затем они сказали, почему в Писании есть два мем, два *нун*, два *цади*, два *пе* и два *каф*? Чтобы показать, что Закон был дан Богом, говорившим с Моисеем, и Моисеем, говорившим с Израилем [מ ם - сокращение от מאמר מאמר], Верный - верному [נ ן = נאמן נאמן], Праведный - праведному [צ ץ = צדיק צדיק], устами к устам [פ ף = פה פה], рукой Святого, благословен Он, к руке Моисея [כ ך = כף כף]. Мудрецы обратили внимание на этих учеников, которые впоследствии стали выдающимися людьми, и сказано, что р. Элиезер и р. Джошуа были из их числа. 1 (*Иерусалимская Мегилла* 1,9).

Весь этот рассказ показывает, что эти двойные буквы были тогда еще в новинку и не успели еще окончательно утвердиться. Поскольку р. Элиезер и р. Иешуа жили в конце первого века и в начале второго века нынешней эры, мы не можем ошибиться, заключив, что эти мудрецы тогда постановили, что двойное письмо должно быть принято единообразно при написании Священного Писания. Что касается истории в Вавилонском Талмуде о том, что провидцы צופים - пророки, не открыли двойные буквы, но просто восстановили их, и что они были первоначально даны Моисею на Синае, но со временем были забыты с течением времени[2], это явно направлено на то, чтобы придать новому изобретению божественный и древнейший авторитет и вопиюще напоминает историю о квадратных символах. Однако объяснение Иерусалимского Талмуда, которое делает двойные буквы основой или,

[1] См. *The Massorah*, буква כ, §§482, 483, том II, с.54.

[2] Ср. *Саббат* 104; *Мегилла* 2b-3a.

скорее, мнемоническим знаком при даровании Закона на Синайской горе, не единственное, которое получило распространение среди древних. Масора воспринимает пять двойных букв как символ освобождения. Пять двойных букв означают избавление патриархов Авраама, Исаака и Иакова, искупление Израиля и пришествие Мессии - ветви праведности[1].

4.Добавление *matres lectionis*[материей чтения]. Чтобы еще больше облегчить изучение непроизносимых согласных со стороны простых людей, писцы постепенно вводили в текст *matres lectionis*, которые служили также гласными буквами. Но в этой отрасли их труда как и в других отраслях, различные школы, которые были хранителями традиций относительно значения текста, демонстрировали существенное разнообразие мнения в силу того факта, что сами традиции не были единообразны. Это разнообразие было настолько велико, насколько велико было мнений относительно соответствующих традиций и значения текста Писания около 300 г. до н.э., что привело к разделению людей на две национальные секты - фарисеев и саддукеев. Они были не только хранителями различных традиций предков, но и Библии. Они были официальными толкователями и редакторами текста в соответствии с теми взглядами, представителями которых были их школы. Поэтому очень важно выяснить, в каком состоянии находился согласный текст, над которым трудились эти различные школы и в который соферим внесли вышеупомянутые изменения, чтобы помочь необразованным в изучении Писания. Но здесь мы сталкиваемся с трудностью, возникающей из-за того, что не сохранилось ни одного списка еврейского текста, который был бы датирован ранее дошедших до нас, которые были бы датированы до христианской эры. Таким образом, мы лишены прямого авторитетного источника, чтобы сказать нам, каковы были фактические согласные, которые соферим транслитерировали в квадратные символы, которые они разделили на отдельные слова и в которые они ввели конечные буквы и непроизносимые или гласные буквы, в соответствии с традициями, хранящимися в их соответствующих школах.

5.Согласные еврейского текста и Септуагинта. Однако, за неимением ни одной рукописи апостольского периода, мы имеем греческую версию, которая была сделана евреями примерно в 250-200 гг. до н.э. Эта версия, безусловно показывает, каким было количество, а также приблизительно указывает, какими были согласные еврейского текста, которые использовались в некоторых школах в тот период. Но, прежде чем мы примем ее свидетельство, необходимо изучить характер, который носила эта версия и каковы были мнения духовных авторитетов Синагоги, которые хранили и редактировали текст еврейского оригинала, об этой версии. История происхождения этого греческого перевода изложена в так называемом "Послании Аристея", и вкратце она выглядит следующим образом:

Аристей язычник, начальник стражи и друг Птолемея Филадельфия (285 247 гг. до н. э.) пишет своему брату Филократу, что он вместе с Андреасом были отправлены царем в качестве послов с письмом к Елеазару, первосвященнику Иерусалима, чтобы он отправил в Александрию семьдесят два самых ученых людей, по шесть от каждого колена, чтобы они перевели для царской библиотеки Божественный закон с древнееврейского на греческий. Чтобы получить эту услугу от первосвященника. Птолемей не только освободил IOO.OOO еврейских рабов, которых его отец Птолемей Лагос привез с собой в Египет, и выплатил 660 талантов их владельцам, но и послал в Иерусалим следующие подарки. Для храма, сосуды серебряные, стоимостью семьдесят талантов; сосуды золотые, стоимостью пятьдесят талантов; драгоценные камни для украшения этих сосудов, стоимостью двести пятьдесят талантов золота. Для жертвоприношений и других нужд храма сто талантов. Получив царское письмо и щедрые подарки, Елеазар отправил семьдесят два старейшины, по шесть от каждого колена, с письмом к Птолемею и подарком его собственную копию Закона, написанную золотыми буквами. После их прибытия и пиршества и тостов в течение семи дней, во время которых эти старейшины должны были ответить на семьдесят два вопроса, Деметрий провел их в превосходный особняк над Гептастадием, где они выполнили версию ровно за семьдесят два дня, когда Деметрий записал ее под их диктовку. Затем Димитрий прочитал эту версию перед всем собранием иудеев, которые объявили её точным и верным переводом. После этого копия была сделана в присутствии семидесяти двух толкователей для начальников синагоги; а иудеи, по желанию Димитрия, произнесли проклятие на любого, кто в любое время внесет изменения в версию. Затем она была зачитана царю, который был глубоко впечатлен возвышенностью его содержания и спросил, почему поэты и историки других народов не упоминают об этом. На что Димитрий ответил, что они не смеют этого делать, потому что Закон божественен, и что историк Феопомп и поэт Феодект, которые пытались включить его в свои сочинения, были поражены Богом, один из них лишился чувств, а другой лишился зрения. Услышав это, царь поклонился Богу, повелел позаботиться о версии, дал каждому из семидесяти двух толкователей по три перемены лучших одежд, два таланта золота, чашу в один талант,всю

[1] Ср. *The Massorah*, буква א, §228, том I, сс. 36, 37.

мебель в комнату, и послал к Елеазару десять столов с серебряными ножками и приборы к ним, чашу в тридцать талантов и десять перемен одежд. Нагруженные подарками, семьдесят два толкователя возвратились в Иерусалим[1].

В настоящее время общепризнано, что это Послание, написанное около 80 года. до н. э., является апокрифическим. Тем не менее, оно было принято в то время официальными хранителями Еврейского Писания как в Палестине, так и в Вавилоне, как основанное на существующей традиции. Филон не только верил в него[2], но утверждал, что евреи Египта вплоть до его времени ежегодно праздновали день, когда была закончена Септуагинта, а Иосиф почти полностью повторяет рассказ Аристея[3]. Вавилонский Талмуд, описывающий происхождение греческой версии, четко заявляет, что она была составлена под божественным руководством и что в соответствии с божественным вдохновением семьдесят два переводчика внесли в нее определенные отклонения от древнееврейского оригинала, что видно из следующего:

Наши учителя позволили переводить Писания только на греческий язык. Р. Иегуда сказал, что когда учителя разрешали переводить на греческий, то только Пятикнижие, и то из-за определенного случая, связанного с царем Птолемеем. Ибо мы сказали: случилось так, что царь Птолемей собрал семьдесят два старейшины и поместил их соответственно в семьдесят две кельи и не объяснил им, зачем он их собрал. Затем он подошел к каждому из них отдельно и сказал ему: переведи мне закон Моисея, учителя твоего. И тогда Святой, благословен Он, вдохновил сердце каждого из них так, что все они пришли к одному мнению и внесли следующие изменения: (1) Быт.1:1; (2) Быт.1:26; (3) Быт.2:3; (4) Быт.5:2; (5) Быт.11;7;(6) Быт.18:12; (7) Быт.49:6; (8) Исх.4:20; (9) Исх.12:40; (10) Исх.24:5; (11) Исх.24:11; (12) Числ.16:15; (13) Втор.4:19;(14) Втор.17:3; и (15) Лев.11:6; Втор. 14:7[4].

Версия, которую официальные хранители священного оригинала так высоко оценили обладает двумя поразительными особенностями. В некоторых частях она является рабски буквальной и серьезно отклоняется от настоящего иврита в других частях.

В некоторых частях он не только повторяет древнееврейский порядок, но и воспроизводит мельчайшие частицы и особые идиомы, до такой степени, что его можно легко перевести на иврит без изменения порядка слов.

Так, например, в Быт.24:1:

ואברהם זקן בא בימים ויהוה ברך את־אברהם בכל

καὶ Αβρααμ ἦν πρεσβύτερος προβεβηκὼς ἡμερῶν καὶ κύριος εὐλόγησεν τὸν Αβρααμ κατὰ πάντα

С другой стороны, среди буквальных переводов мы встречаем переводы, которые серьезно отклоняются от ивритского текста. Яркую иллюстрацию такого рода можно найти в Быт.41:48. Здесь Септуагинта переводит это:

И собрал он всякий хлеб семи лет, которые были плодородны в земле Египетской…,

в то время как на иврите, который правильно переведен в Авторизованной версии:

И собрал он всякий хлеб семи лет, которые были в земле Египетской…

Самое беглое изучение еврейского текста показывает, что кое-что из него выпало, и что Септуагинта сохранила то, чего не хватает. Греческая версия, более того, легко переводится на иврит и восстанавливает пробел, а именно:

τῶν ἑπτὰ ἐτῶν ἐν οἷς ἦν ἡ εὐθηνία ἐν γῇ Αἰγύπτου

שבע שנים אשר היה השבע בארץ מצרים

Что отклонение Септуагинты сохранило здесь текст, который был принят в те дни в одной школе текстовых редакторов, подтверждается самаритянским переводом. В самаритянском переводе есть те самые слова, которые имеются в переводе с греческого на иврит. Мы таким образом, видим, что около 200 года до н. э. различные школы имели разные редакции. Более того, из того факта, что Септуагинта была так высоко оценена, очевидно, что еврейский перевод, с которого она была сделана, в то время признавался как одна из этих редакций. Авторитетные хранители традиций еще не решили издать единообразный текст.

[1] Критическое издание греческого текста Послания Аристея, подготовленное М. Шмидтом появилось в Merx's *Archiv*, I 241 и сл., Галле 1870.

[2] Ср. *Vita Mosis*, lib II, 5-7; изд. Mangey II 138 -141.

[3] Ср. *Древн*. XII 2; *Против Апиона* II, 4.

[4] Ср. *Вавилонская Мегилла* 9а; *Иерусалимская Мегилла* 1,9; Мехильта, Исх.12:40; с.15б изд. Фридмана. О значении и причинах этих изменений см. в Приложении к настоящему Введению.

Однако несколько важных событий в развитии еврейского общества в Палестине теперь требовали единого стандарта Священного текста. Народ был отвлечен своими правителями, которые попеременно представляли догматы фарисейства и саддукейства, каждый из которых претендовал на роль представителей и законных толкователей Священного Писания. Александра Яная, саддукея, сменила царица Саломея, чьи симпатии были связаны с фарисейством. Саломею снова сменил Аристобул II, саддукей; и за ним снова последовал его брат Гирканий II, благоволивший к фарисеям. Для точной параллели нам необходимо обратиться к началу Реформации в Англии. Англия была точно так же отмечена колебаниями Генриха VIII, который в один день становился защитником римско-католической веры, а в другой день выступал за дело протестантизма; чередование сил Мора, Фишера и Гардинера, Кромвеля и Кранмера; Марии, которая унаследовавшая трон после доброго протестанта Эдуарда VI. Как это произошло в Палестине, так это произошло и в Англии, стандартный текст или версия создавалась почти в каждое царствование, пока, наконец, признанные авторитеты не остановились на одной, которая получила всеобщее признание.

Другим великим событием в еврейском обществе, которое способствовало достижению того же результата, было создание государственных школ по всей стране. Симон б. Шетах (80 г. до н.э.) ввел верхние школы или академии в каждом крупном провинциальном городе и постановил, что все молодые люди в возрасте от шестнадцати лет должны посещать их[1]. Кроме того, в возрасте пяти лет каждый мальчик должен был научиться читать Библию[2]. Вследствие этого было принято строжайшее постановление о том, что необходимо тщательно следить за тем, чтобы копии священных книг, из которых соферим передавали наставления, должны быть точно написаны[3]. Именно на эти факты ссылается Иосиф, когда заявляет, что "наша главная забота - обучение наших детей"[4].

Институт чтения "Пятикнижия" в трехгодичных и годовых перикопах в каждой синагоге с соответствующими уроками из Пророков и Агиографии[5], а также широкое использование Псалтыря в храмовой службе способствовали необходимости создания единообразного и стандартного текста. Субботние уроки были соответственно разделены на семь небольших разделов, которые читались семью разными людьми, вызванными на трибуну общиной или ее начальником для выполнения этой функции[6]. Это, следовательно, вызвало бы величайшее замешательство в уме читателя и действительно поколебало его веру, если бы несколько стихов, которые он должен был читать в одной синагоге, представляли собой один текст, в то время как в другой синагоге, показывали бы другой текст.

Эти совокупные обстоятельства возложили на официальных хранителей священного текста ответственную задачу провести тщательный анализ различных традиций, сопоставить различные редакции и предоставить простым людям авторитетную Библию. Эта редакция в значительной степени та самая, которой мы обладаем сейчас. В первую очередь она была направлена против тех рукописей, которые демонстрировали изменения, на основе которых была сделана версия Септуагинты, а также против еврейского текста самаритян. Оригинальные рукописи, которые принадлежали этим школам и которые в тот период не могли быть многочисленными, были легко утилизированы путем передачи их в священное хранилище под названием гениза. Но сама греческая версия, как и самаритянское переложение, была неподвластна соферим, и поэтому не могла быть уничтожена. Для решения этой чрезвычайной ситуации было объявлено, что она не была составлена семьюдесятью двумя старейшинами, представляющими каждое колено всего еврейского народа, а только пятью, и что день, в который она была сделана, был столь же бедствием для Израиля, как и день, в который золотой телец заменил истинного Бога, потому что Тора не может быть адекватно воспроизведена в переводе[7]. Эта анафема впоследствии была отмечена описанием её совершения как национального бедствия, которому предшествовали три дня темноты, а день, в который она совершилась, поместили среди других *dies nefasti* на восьмое число. Это было в период, который, таким образом, был промежуточным между приписыванием Септуагинте божественного авторитета и ее публичным отвержением, нынешний *textus receptus* постепенно развивался и редактировался соферим или уполномоченными хранителями традиций предков. Части еврейского Писания, которые больше всего расходились в пересказе, использованном переводчиками Септуагинты от редакции, предложенной соферим, это Самуил, Иеремия, Притчи, Иов, Есфирь и Даниил. Вероятно, это и было основной причиной активности духовных властей по изданию единого и стандартного текста.

[1] Ср. *Иерусалимский Кетубот* 8,11. [2] Ср. *Абот* 5,21. [3] Ср. *Песахим* 12а.
[4] Иосиф, *Против Апиона* 1,12.
[5] Ср. Деян.15:21; Иосиф, *Против Апиона* 2,17; *Мишна*, *Мегилла* 4,4.
[6] Ср. *Мишна*, *Мегилла* 4:2. [7] *Масехет Сефер Тора* 1; *Соферим* 1,7.

В пост-канонических авторитетных еврейских писаниях записаны разнообразные правила, которыми руководствовались соферим при редактировании текста. Некоторые из этих канонов сегодня являются неотъемлемой частью масоры, в то время как другие, имеющие первостепенное значение, сохранились лишь в Талмуде и мидрашах. Эти записи раскрывают нам причины, по которым определенные буквы, слова, фразы и целые разделы имеют неестественный вид как в масоретских рукописях, так и в печатном тексте; почему некоторые выражения и имена собственные в параллельных отрывках, очевидно противоречат друг другу. Поэтому необходимо отметить с самого начала, что эти соферим не были просто переписчиками. Они были уполномоченными редакторами текста. Они не только решали, какие книги являются каноническими, но и какие из различных чтений должны быть вставлены в текст, а какие должны быть помещены на полях, какие и каким образом определенные Божественные имена должны охранять от непочтения, а какие из имен идолов должны быть заклеймены, какие из какофонических оборотов должны быть заменены на эвфемизмы и т.д. и т.п.

Один из классических отрывков, в котором говорится о функции соферим в этом отношении можно найти в Вавилонском Талмуде (*Недарим* 37b-38a) и заключается в следующем[1]:

Произношение, установленное соферим, отмена [*вав*] соферим, слова, которые читают, но не пишут в тексте, и наоборот слова, написанные в тексте и отменяемые при чтении, — это закон Моисея на Синае [= согласно очень древней традиции]. Произношение, зафиксированное соферим, например, אֶרֶץ *земля*, *страна*, которое произносится אָרֶץ когда ему предшествует артикль, т.е. אָרְצָה земля, שָׁמַיִם небо, מִצְרַיִם Египет и т. д. [которые имеют двойную форму, не будучи двойными]. Отмена [*вав*] соферим встречается четыре раза в слове אַחַר *после*, а именно: Быт.18:5;24:55; Числ.31:2; Пс.68:26; в צִדְקָתְךָ *правда Твоя* (Пс.36:7) и т.д. Чтение слов, которые не написаны в тексте: פְּרָת *Евфрат* (2Цар.8:3), אִישׁ *человек* (2Цар.16:23), בָּאִים *наступают* (Иер.31:38), לָהּ *к ней* (Иер.50:29), את (Руф.2:11), אֵלַי *мне* (Руф.3:5,17). Эти слова читаются, хотя в тексте их нет. Следующие слова, напротив, написаны в тексте, должны быть отменены при чтении: נָא *пожалуйста* (4Цар.5:18); וְאֵת и (Иер.32:11); יִדְרֹךְ *да согнется* (Иер.51:3); חֲמֵשׁ *пять* (Иез.48:16); אִם *если* (Руф.3:12). Эти слова написаны в тексте, но при чтении отменяются.

1)Микра Соферим. Первое правило, относящееся к произношения определенных форм, является просто грамматическим и не представляет собой разницу во мнениях между школами редакторов.

2)Итур Соферим (עטור סופרים). Второй канон, который называется *итур соферим*, тем не менее, влияет на текст поскольку он авторитетно заявляет, что данные слова должны читаться без конъюнктива *вав*. Правило явно направлено против редакций других школ и, в частности, против Септуагинты и Самаритянского Пятикнижия, которые читают эти слова с конъюнктивом *вав*, как это видно из моих примечаний к этим отрывкам. В согласии с большинством масоретских рукописей и изданиями, я привел чтение соферим в тексте и альтернативное чтение на полях. Изучающий найдет текстовое чтение в каждом случае, описанное как одно из *итур соферим*. Можно заметить, что здесь не указано количество отрывков, которые относятся к этой категории. Поэтому мы должны не считать само собой разумеющимся, что это все случаи, которые демонстрируют различия между различными школами в отношении наличия или отсутствия конъюнктива вав. Примечания в моем издании масоретского текста на Быт.31:36;47:11; Исх.17:2,10; 22:29; 23:13,28;24:20; Лев.20:18; Числ.8:4; Втор.14:16 и т.д. и т.п., показывают, без сомнения, что различия в школах включали в себя гораздо большее число, и что случаи упомянутые под *итур соферим*, являются просто типичными примерами. Более поздние масореты, однако, приняли эти типичные примеры за исчерпывающий список и, следовательно, добавили заголовок к этой рубрике: *четыре слова* или *пять слов* - и т.д[2].

3)Прочтение слов, которые не записаны в тексте(קריין ולא כתיבן).Третья категория состоит из слов,которые, по мнению соферим, выпали из текста, и которые должны быть добавлены при чтении. Они следующие:

(1)2Цар.8:3. Из того факта, что соферим просто предписывают нам вставить слово פְּרָת *Евфрат* при чтении, но не вставили его в текст, очевидно, что оно отсутствовало в рукописях, которые были получены в их школах. Текстуальное чтение בְּנָהָר *река*, с артиклем было вполне понятным. Не может быть никаких сомнений в том, что оно обозначает Евфрат, поскольку оно так используется в этой самой книге1. Некоторые редакторы, однако, добавили פְּרָת Евфрат, чтобы сделать это более понятным, и поэтому такое чтение было представлено в некоторых

[1] См. также *Соферим* VI 8, 9; *The Massorah*, буква ע, §274; Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (чьим исправлениям текста я следую), с. 251 и т.д., Бреслау 1857.

[2] См. *The Massorah*, буква ע, §274, т. II, с.384.

рукописях. Поскольку это действительно текстовое чтение в параллельном отрывке в 1Пар.18:3, соферим предписывает, что эти два отрывка должны быть единообразными. Именно по этой причине слово פְּרָת *Евфрат*, попало в текст в некоторых списках, изданиях и древних версиях, как видно из примечания в моем издании Библии. Авторизованная версия также вставила его в текст, в то время как Пересмотренная версия отложила его на поля.

(2)2Цар.16:23. Текст в его нынешнем виде обозначает: "И совет Ахитофела, который он давал был в те дни, как будто он спрашивал пророка [или слово] Божия". Согласно другой редакции, однако, в тексте вставляется слово אִישׁ *человек* в тексте после глагола יִשְׁאַל *он спрашивал*, и отрывок, следовательно, следует перевести: "И совет Ахитофела, который он давал те дни, был таков, как если бы человек [или кто-либо] вопрошал пророка Божия". Это чтение представлено в некоторых рукописях, в нескольких ранних изданиях и в древних версиях. Авторизованная версия, которая следует за *кери* в первом отрывке, не обращая внимания на *кетив*[= текстовое чтение], последовательно делает то же самое здесь., тогда как Пересмотренная версия, которая напротив, следует *кетиву* [= текстуальному чтению] в предыдущих отрывках и отодвигает *кери* на поля, непоследовательно вставляет *кери* здесь в текст и не обращает никакого внимания на *кетив*[= текстовое чтение].

(3)Иер.31:38. Здесь древние редакторы утверждают, что слово בָּאִים *придут*, выпало из текста и предписывают нам вставить его при чтении, но они сами не вставляют его в текст, хотя его отсутствие в этой общей фразе является наиболее очевидным. Оно есть, однако, в тексте многих рукописей, в нескольких ранних изданиях и в древних версиях, как видно из примечания в моем издании Библии. Причина его здесь очень поучительна, поскольку она проливает свет на подобные пропуски в других местах. Если посмотреть на текст можно увидеть, что слово באים = באם *придут*, и слово נאם *говорит*, чрезвычайно похожи. Следовательно, когда писец написал одно и снова посмотрел на свой прототип, он, естественно, подумал, что уже скопировал оба слова и продолжил работу над текстом.

(4) Иер.50:29. Вариация здесь просто повторяется и не влияет на смысл отрывка. Согласно *кетиву* [= текстуальному чтению], фраза буквально означает "чтобы никто не спасся", т.е. *да не спасется никто*, тогда как согласно *кери* мы должны поставить при чтении выражение לָהּ *ей*, что означает "да не будет ей спасения". Этот вариант явно объясняется трудностями, которые испытывали поздние редакторы при сочетании глагола мужского рода יְהִי с существительным женского рода פְּלֵטָה *спасение*, *избавление*, особенно перед лицом стиха 26, который является несомненно, причиной альтернативного прочтения. Но хорошо известно, что, когда глагол предшествует существительному, он не всегда соответствует ему по роду (ср. Втор.32:38 и т.д.). Следует отметить, что Септуагинта и Вульгата, которые следуют *кетиву* или более древней редакции читают здесь פְּלֵטָה *ей спасения*.

(6)Руф.3:5. Две представленные здесь редакции затрагивают выражение אֵלַי *ко мне.* Согласно *кетиву* это просто "все, что ты сказала", в то время как *кери* предписывает нам вставить в чтение слово אֵלַי *ко мне*, т.е. "все, что ты мне говоришь". Первая редакция без выражениия *ко мне* сохранилась в некоторых рукописях, в Септуагинте и Вульгате, второй вариант представлен в тексте во многих рукописях, в нескольких ранних изданиях, в халдейском и сирийском языках, хотя сами соферим не решились вставить его в текст. Авторизованная версия следует *кери*, в то время как Исправленная версия следует *кетив* и приводит *кери* на полях.

(7)Руф.3:17. Седьмой и последний случай, приведенный в Талмуде, когда нам предписывается вставить при чтении слово, которого нет в тексте, затрагивает то же выражение אֵלַי ко мне. Как и в предыдущем *кери* присутствует в тексте во многих рукописях, в нескольких ранних изданиях, в халдейском переводе, Септуагинте и сирийском переводе. Здесь также Авторизованная версия принимает *кери*, в то время как Пересмотренная версия следует текстуальному чтению и приводит *кери* на полях.

Из вышесказанного видно, что в этой древней записи не указано количество отрывков, в которых слова были опущены из текста. Поэтому эти случаи просто следует воспринимать как типичные. Что существовало больше отрывков в переложениях других школ, где слова выпадали из текста, видно из параллельной рубрики в масоре, где рассматривается тот же самый вопрос[2]. В то время как масоретский список опускает пятый случай, а именно Руф.2:11, что, вероятно, объясняется тем фактом, что это одно из различий между западными и восточными школами, он добавляет следующие четыре отрывка:

(1) Суд.20:13. Здесь масора говорит нам, что слово בְּנֵי *сыны* выпало из текста и предписывает нам вставить его при чтении. При взгляде на текст причина его отсутствия совершенно ясна. Это связано с тем, что первая половина слова בנימן *Вениамин*, которое идет следом, является בני, и писец, естественно, подумал, что он уже написал это

[1] Ср. 2Цар.10:16; также Быт.31:21; Исх.23:31; Пс.72:8 и т.д.

[2] См. *The Massorah*, буква כ, §487, т. II. сс. 54, 55.

слово. Это представляет собой поучительную иллюстрацию источника некоторых канцелярских ошибок. Поскольку смысл отрывка одинаков как с или без рассматриваемого слова, критики текста различных школ не пришли к единому мнению о том, что оно является пропуском. Поэтому в некоторых рукописях и ранних изданиях нет *кери*, и они поддерживаются стихом 20 этой самой главы в других же есть *кери*, в то время как в других рукописях имеется בְּנֵי *сыны*, в тексте, который также представлен в халдейском, сирийском переводах и Септуагинте и, как будет показано в примечании в моем издании Библии. Авторизованная версия принимает *кери*, в то время как Пересмотренная версия следует текстуальному чтению и помещает *кери* на полях.

(2) 2Цар.18:20. Согласно свидетельству масоры выражение כֵּן здесь выпало из текста, и нам сказано в *кери*, чтобы мы добавили его при чтении, чтобы привести его в соответствие с известной фразой, обозначающей "за", "поэтому", "потому что". Здесь опять же пропуск вызван той же причиной, которая привела к предыдущей канцелярской ошибке, за כן сразу же следует בן. И поскольку эти два слова очень похожи друг на друга, писец опустил одно из них.

(3) 4Цар.19:31. В редакции некоторых текстуальных критиков чтение здесь просто было קִנְאַת יְהוָה *ревность Иеговы*, и таким образом отличается от параллельного отрывка в Ис.37:32. В кодексах, однако, которые масореты приняли за свой стандарт, эти два отрывка были идентичны. Отсюда и указание в *кери*, что צְבָאוֹת *Саваофа*, должно быть поставлено здесь при чтении. Тем не менее, доказательства в пользу первого чтения должно быть очень сильным, поскольку масореты не вставили это слово в текст, хотя они считали, что оно выпало из него. Во многих рукописях, ранних изданиях и версиях *кери* присутствует в тексте, как видно из примечания в моем издании Библии. Авторизованная версия принимает *кери*, а Исправленная версия переводит текстуальное чтение, но помещает *кери* на поле.

(4) 4Цар.19:37. Тот факт, что масора предписывает нам при чтении добавлять слово בָּנָיו *его сыновья*, показывает, вне всякого сомнения, что в соответствии с редакцией некоторых школ оно отсутствовало в данном тексте. По этой причине сами масореты не стали вставлять его в текст, а просто поместили *кери* против него на полях. Тем не менее, это было текстуальное чтение в редакции других школ в гармонии с параллельным отрывком в Иер.37:38, подтверждается многими рукописями, несколькими ранними изданиями и древними версиями, как это видно из примечания в моем издании Библии. Здесь также Авторизованная версия приняла *кери*, в то время как Пересмотренная версия переводит текстуальное чтение и помещает *кери* на поле.

При сравнении древней записи в Талмуде с рубрикой в масоре, можно заметить, что последняя не только опускает один случай и добавляет четыре новых отрывка, но что в заголовке к рубрике она фиксирует количество мест, где слово выпало из текста, до десяти. Но, как мы уже видели, это число основано на более поздних редакциях, а в ранних редакциях таких пропусков было гораздо больше. Однако влияние этой рубрики на внешний вид текста в этих десяти отрывках примечательно. Во многих рукописях и изданиях в тексте остается свободное место, достаточное для того, чтобы вместить пропущенное слово и гласные, которые принадлежат кери на полях, и занимают нижнюю часть пустого пространства. Это устройство, которое придает тексту такой ненормальный вид не может быть очень древним. Два из десяти рассматриваемых отрывков встречаются в Поздних Пророках: Иер.31:39; 50:29. В настоящее время Санкт-Петербургский кодекс, датируемый 916 г. н.э., который содержит эту часть еврейской Библии должным образом отмечает *кери* на полях, но не показывает этого феноменального свободного места в тексте. Позднейшее развитие этого свободного пространства, по моему мнению, связано с тем, что эти пропущенные слова были вставлены в текст во многих рукописях и, что масоретские ревизоры вычеркнули их, за исключением гласных знаков и поместили на полях против каждого отрывка *кери*. Чтобы избежать процесса стирания и предохранить переписчиков от копирования этих слов в текст они оставили любопытное свободное место с гласными знаками внизу и ударением выше. При сравнении Суд.20:13; 2Цар.8:3 и 18:20 в Orient. 2201, который датирован 1246 г., изучающий придет к такому же выводу. Поэтому, в соответствии с моим принципом, я оставил *кетив* без точек, учитывая гласные знаки как в *кетив*, так и в *кери* в примечаниях и не включил свободное место.

4) Слова, написанные в тексте, но отмененные при чтении. Согласно тому же авторитетному заявлению, мы убеждены, что в текст ошибочно вкрались слова, которые должны быть отменены. Как и в первом случае, так и здесь древние редакторы сами не удалили их из текста своей редакции, но отметили их на полях как сомнительные. Они следующие:

(1) 4Цар.5:18. Из рукописей, ранних изданий и древних версий видно, что существовало большое расхождение во мнениях в некоторых редакциях относительно наличия или отсутствия частицы נָא *пожалуйста*, в рассматриваемом нами стихе. В Harley 5710-11, который является одним из самых красивых и точно написанных

манускриптов эта частица находится в обоих выражениях после глагола יִסְלַח и против каждого из них имеется отдельная масора, отмечая, что она должна быть отменена. В других рукописях частица, о которой идет речь, отсутствует в обоих случаях. Это также видно в первом издании Пророков, Сончино 1485 -86; первом издании всей Библии, Сончино 1488;втором издании, Неаполь 1491 93; третьем издании, Брешия 1494; халдейском, сирийском и Вульгате. В большинстве рукописей, однако, частица נָא встречается только во втором выражении, и именно здесь нам говорят, что она должна быть отменена, чтобы привести ее в единообразие с первым выражением. Септуагинта показывает, что она была во втором выражении в той редакции, с которой была сделана эта греческая версия, и, что тогда она не считалась искусственной.

(2) Иер.32:11. Не может быть сомнений в том, что древние редакции различались здесь в отношении наличия или отсутствия частицы перед הַמִּצְוָה *по закону*. Согласно записи, сохранившейся в Талмуде, первоначальное чтение текста было וְאֶת־הַמִּצְוָה и редакторы предписывают нам отменить וְאֶת־. Однако, хотя масоретская рубрика, в которой содержатся эти неподлинные слова, не содержит рассматриваемого нами отрывка, оригинальное чтение וְאֶת־הַמִּצְוָה все еще представлено как *кетив* или текстовое чтение в Санкт-Петербургском кодексе 916 г. н.э., вместо которого *кери* заменяет וְהַמִּצְוָה. Последнее является текстуальным чтением в *edilio princeps* Пророков, Сончино 1485-86, и в первом издании всей Библии, Сончино 1488 года.

(3) Иер.51:3. Согласно свидетельству этой древней записи мы имеем здесь случай диттографии, когда писец по ошибке скопировал одно и то же слово дважды. Поэтому нам авторитетно предписано отменить второе ידרך *напрягает*, при чтении. Осуждаемое выражение не представлено в тексте в Add. 21161, в первом издании всей Библии, Сончино 1488, ни в третьем издании Брешии 1494 года. Это, однако, не единственная вариация в рассматриваемом нами стихе. Частицы **ואל и אל** в первом и втором выражениях есть в Add.21161, Harley 1528 и др., которые огласовывают не אֶל־ *против*, и וְאֶל־ *и против*, а *не*, и *и не.* Соответственно, стих должен быть переведен следующим образом:

Пусть лучник не напрягает свой лук
И пусть он не поднимает на себя броню свою и т.д.

Это чтение также присутствует в первом издании Библии, Сончино 1488; в третьем издании Брешии 1494; в арамейском переводе во втором пункте, в сирийском переводе и в Вульгате; и принято в тексте Пересмотренной версии. Авторизованная версия следует кетиву.

(4) Иез. 48:16. Здесь мы имеем другой случай диттографии, когда писец по ошибке написал חֲמֵשׁ *пять* дважды. Поэтому мы должны отменить второе חמש при чтении. Многие рукописи не имеют этого в тексте. Также это не представлено в издании Библии *editio princeps* Сончино 1488; третьем издании Брешия 1494; арамейском,, сирийском переводах,Септуагинте и Вульгате.

(5) Руфь 3:12. Указание на то, что частица אִם здесь лишняя после כִּי и должна быть отменена, объясняется диалектическим использованием ее в более поздний период развития языка. Поэтому некоторые редакции в соответствии с грамматикой опускают ее, в то время как другие редакторы сохранили ее В масоре есть две рубрики по наличию и отсутствию этой частицы[1].

Можно заметить, что запись в Талмуде не фиксирует количество этих лишних или ошибочных выражений, а просто оставляет нас рассматривать их как типичные случаи. Самая старая отдельная рубрика в масоре по этому вопросу содержится в Санкт-Петербургском Кодексе, датируемом 916 г. н.э. В этой важной рукописи дается список дважды, один раз на Иер.39:12 и один раз на Иез.48:16, и в обоих случаях фиксирует число восемь. Восемь отрывков дополняются путем добавления еще трех примеров, где частица אִם описывается как лишняя и подлежащая отмене (2Цар.13:33;15:21; Иер.39:12); включением Иер.38:16, где говорится о том, что частица את перед אֲשֶׁר является ошибочной и должна быть опущена, и опущением Иер.31:11, который является одним из пяти отрывков приведенных в более ранней записи в Талмуде.

5) **Пятнадцать случаев с необычными точками**. До сих пор мы рассматривали древние записи в отношении слов, которые выпали из текста и которые помещены на полях средневековых рукописей и изданий, а также слова, которые вкрались в текст и о которых имеются маргинальные примечания как в рукописях, так и в изданиях, где указывают нам на необходимость их исключить. Эти масоретские глоссы и указания не оставляют никаких сомне -

[1] См. *The Massorah*, буква **א,** §§742, 743, том I, с. 82.

ний в их значении. Теперь мы переходим к столь же древнему и, вероятно, гораздо более древнему официальному документу, который является причиной аномального появления не менее чем пятнадцати слов в еврейской Библии, но по поводу, которого маргинальные глоссы не дают никакого решения. Вся информация, которую озадаченный студент получает на полях рукописей, и в печатном тексте против каждого из этих загадочных выражений. Это то, что буква или слово, о котором идет речь, имеет необычную точку. И все же эти точки имеют огромное значение, поскольку они демонстрируют самый ранний результат текстовой критики со стороны книжников. Записи по этому вопросу были переданы в нескольких постбиблейских писаний. Самая древняя форма этой записи находится в *Сифри* на Числ.9:10 и выглядит следующим образом[1]:

(1) Числ.9:10. Хе(ה) в רחקה *дальней, обозначена точкой[для обозначения], чтобы даже тот, кто находится в коротком пути и осквернился, не должен совершать вместе с ними Пасху. Аналогично*

(2) Быт.16:5. "Господь пусть судит между мною и тобою" [обозначена точкой] потому что она [т.е. Сара] сказала это ему [т.е. Аврааму], только в отношении Агари. Некоторые, однако, считают, что это относится к тем, кто вызвал раздор между ним и ею. Аналогично

(3) Быт.18:9. "И сказали ему: где Сара, жена твоя?" [обозначена точкой], потому что они знали, где она. Аналогично

(4) Быт.19:33. "И не знал он, когда она легла и когда встала", точка над ובקומה *ни тогда, когда она встала, обозначает, что он [т.е. Лот] не знал, когда она легла, но знал, когда она встала. Аналогично*

(5) Быт.33:4. "И поцеловал его" וישׁ *мы опустошили их до Нофы* קהו *[обозначено точкой], потому что он не поцеловал его искренне". Р. Симон б. Йохай говорит, что Исав действительно враждебно относился к Иакову, но затем его внутренности изменились, и он поцеловал его искренне. Аналогично*

(6) Быт.37:12. "И пошли братья его пасти стада отца своего в Сихем" обозначено точкой, потому что они пошли пасти только себя. Аналогично

(7) Числ.21:30. "И мы опустошили их до Нофы" обозначено точкой, потому что с тех пор так и было. Аналогично

(8) Числ.3:39. "Все, которые были исчислены из левитов, которых Моисей и Аарон исчисляли", обозначено точкой, потому что Аарон не был из тех, кто исчислял.

(9) Числ.29:15. "И по десятой части" - точки над ועשרון *, потому что во святилище была только одна десятая мера. Аналогично*

(10) Втор.29:28. "Тайны Господу, Богу нашему, и открыты нам и детям нашим на вечные времена", обозначено точкой для обозначения того, что когда вы исполните то, что открыто, Я открою вам и то, что сокрыто. Аналогично и в Числ.9:10.

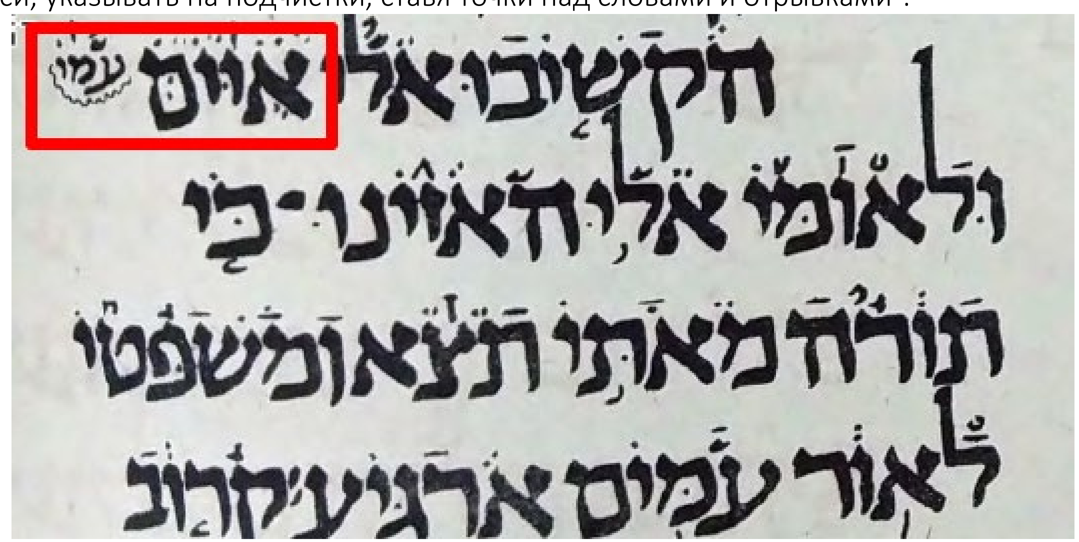
Как *Мидраш Рабба* на Числ.3:39, так и *Абот ди рабби Натан* дополняют перечисление десяти случаев следующим важным утверждением:

Некоторые говорят: "Что означают эти точки? И вот Ездра [который поместил их] говорит, что если придет Илия и скажет мне: «Зачем ты написал их [т.е. эти поддельные слова]?, я отвечу ему, что я уже снабдил их точками. Но если он скажет, что я написал их правильно, тогда я с готовностью сотру точки над ними»".

Таким образом, видно, что точки рассматривались древними авторитетами как обозначающие буквы и слова под вопросом как поддельные, и что пророк Илия, который должен разрешить все сомнения и трудности, даст свое решение по ним, когда явится. Практика использования точек для клеймения слов как поддельных не ограничивалась теми временами. Более поздние писцы продолжили пример древних соферим, в чем может убедиться тот, кто изучает древнееврейские рукописи. Так как Санкт-Петербургский кодекс, датируемый 916 г. н.э., является одновременно и самым старым из датированных рукописей, и легкодоступным для студентов в факсимиле профессора Штрака, я ограничу свои ссылки этим важным воспроизведением. В Ис.51:4, лист 41б слово

[1] *Сифра*, л.18а, изд. Фридмана, Вена 1864; см. также *Aboth di Rabbi Nathan*, Recension I, гл. XXXIV, с.100 и Recension II, гл. XXXVII, с.97, изд. Шехтера, Лондон 1887; *Мидраш Рабба* Числ.9:10, *Параша* III, № 13, с.20, изд.Вильна 1878; *Соферим* гл. VI; *Мидраш Мишле* 26,24.

איים *острова*, таким образом, заклеймено в тексте, а עַמִּי *народ мой*, заменено на полях[1]. В Иез.14:11, лист 133 слово מעלי *от Меня*, с точками, а מֵאַחֲרַי *от Меня* дано на полях как правильное чтение[2]. Здесь надстрочное положение гласных не позволило поставить их в верхней части слова, поэтому они помещены внутри буквы[3]. Студенты, изучающие палеографию знают, что также была практика писцов, которые копировали греческие и латинские рукописи, указывать на подчистки, ставя точки над словами и отрывками[4].



Имея перед собой эти факты, мы сможем лучше исследовать пятнадцать точечных отрывков в еврейской Библии. Следует заметить, что древние авторитеты, которые уже были цитировали только десять случаев в Пятикнижии. Остальные пять отрывков, которые встречаются в Пророках и в Агиографии, подробно описаны в масоре. Поскольку *Сифра* является самым древним документом, на основе которого составлены все другие списки, необходимо изучить значение этих случаев в соответствии с записью в первоисточнике. Поэтому мы будем обсуждать соответствующие отрывки в том порядке, в котором они приведены в *Сифре*.

(1) Числ.9:10, которое является первым отрывком, также приводится в конце списка. В первом месте говорится, что над *хе* в слове רחקה *дальней* стоит точка, тогда как в конце списка после повторного цитирования фразы בדרך רחקה *в дальней дороге* нам просто говорят, что это обозначено точкой(נקוד עלין), не уточняя, какое слово или буква выделяется таким образом. Однако при сравнении формулировки в №№ 6, 7, 8 и 10, можно заметить, что буква гармонирует с фразой, обычно используемой в этих случаях, что это оригинальная формула и что уточнение *хе* является результатом более позднего объяснения или расширением.

Следующее за этим объяснение, открывающее причину почему фраза, стоящая перед нами, выделена точкой, четко указывает, где должны находиться точки. Здесь нам сказано, что даже тот, кто находится в недалеком путешествии, если он осквернился, не должен совершать Пасху. Это без сомнения показывает, что в первоначальном тексте была буква или слово, которое, когда были отменены, давало смысл, необходимый для этого юридического вывода. Сравнивая этот стих с 13-м стихом, мы видим, что первоначальное чтение в 10-м стихе было וּבְדֶרֶךְ. Поскольку *вав* является обычно является конъюнктивом, этот отрывок мог восприниматься, что только тот должен совершить вторую Пасху, кто был во время первой Пасхи и осквернен, *и* находился в путешествии. Отсюда *вав* в ובדר который иногда является дизъюнктивным[4] был обозначен точкой, чтобы указать, что это должно быть אוֹ *или*, и именно это אוֹ теперь обозначает первоначально *вав* (ו) в וּבְדֶרֶךְ *или в путешествии*[5]. Из единообразного указания на хе (ה) во всех древних документах, которые касаются необычных моментов, очевидно, что вариации в рассматриваемом нами отрывке также распространялась на слово רחקה *дальней*, которое в некоторых рукописях читается с *хе*, а в других - без *хе*. Как דֶּרֶךְ *путь, путешествие*, которое общего рода, чаще тра-

[1] Хотя сочетание слов острова и народы можно найти в Ис.41:1;49:1.

[2] Однако отрывок в Иез.44:10 говорит в пользу стигматизированного чтения.

[3] Другие примеры см. в Иез. 14:13, лист 133; 20:7, лист 140а; Агг.1:11, лист 209б; 2:21, лист 211а; Соф.1:3, лист 211б.

[4] Сравните Исх.12:5; 21:15,17; 3Цар.18:27 и т.д.

[5] Сравните искусное обсуждение этого вопроса у Блау, *Masoretische Untersuchnngen*, с. 25 и дал., Страссбург, 1891, которому я очень обязан. Д-р Блау правильно подчеркивает тот факт, что объяснение, которое следует за соответствующими отрывками, указывает на буквы и слова, обозначенные точками.

ктуется с прилагательным мужского рода, *хе* было указано для обозначения того, что и здесь в большем числе рукописей оно было без *хе* и что поэтому его следует опустить. Случаи, когда как существительные, так и глаголы читаются в одних рукописях с *хе* в конце, а в других - без него, также обсуждаются в других частях Талмуда, и целые списки таких случаев приводятся в масоре[1]. В более позднее время, когда духовные наставники народа стремились уменьшить количество ошибочных букв и слов в еврейских Писаниях, ссылка на чтение אוֹ בְדֶרֶךְ и וּבְדֶרֶךְ была отменена, а вариация в отношении *хе* была сохранена. Именно тогда юридический вывод, выведенный из чтения **או בדרך = ובדרך** был отнесен к отмеченной точкой *хе* (ה), которая стала причиной всей путаницы.

(2) Быт.16:5. Видно, что здесь эта ранняя запись просто цитирует предложение "Господь судит между мною и тобою" как выделенное, без указания буквы или слова, которое является поддельным. Объяснение, которое следует далее, однако, ясно показывает, что *йод* и *каф* (יד) должны быть обозначены и, следовательно, должны быть исключены, поскольку вместо них используется буква *хе* (ה), читающая это как **ובינה** *и ей*, т.е. Агарью. Соответственно, отрывок должен переводится как: "Господь судит между мною и ею". Это полностью согласуется с непосредственно предшествующим стихом. Согласно мнению других, *каф*(ך) должен быть выделен, а *хе* и *мем* (הם) должны занять место пропущенной буквы, таким образом, читая это как **ובינהם** *и ими*. Таким образом, отрывок следует перевести: "Господь судит между мною и ими",т.е. моими клеветниками, теми, кто разжигает вражду. Масоретское примечание в некоторых рукописях **נקוד על יוד בתרא** *второй йод отмечен*, вероятно, связано с более поздним ошибочным решением оригинального **נקודעליו** которое было неправильно прочитано **נקוד על יו בתרא**:.

(3) Быт.18:9. Здесь Сифри также просто цитирует предложение "и сказали ему: где жена твоя Сара?" как обозначенное, не говоря, какое слово или буквы являются ошибочными. Однако объяснение, которое содержит причину необычных точек, указывает на слово. Оно отмечено, потому что "они знали, где она", а это ясно заявляет, что вопросительное слово אַיֵּה *где*, является точечным и подлежит исключению, и что предложение представляет собой положительное утверждение. Соответственно, отрывок должен быть переведен: "И сказали ему: что до Сарры, жены твоей, и он [перебивая] сказал: вот она в шатре... и он [т.е. ангел, продолжая] сказал: я непременно возвращусь к тебе по времени жизни, и у Сарры, жены твоей родится сын". Это подтверждается второй редакцией *Абот ди Рабби Натан*, гл. XXXVII, стр. 97, и *Соферим* VI 3, где ясно сказано, что слово с точкой является вопросительным אַיֵּה *где*. Чтение, однако, представленное в этих древних авторитетах, не является единственным вариантом, сохранившимся в рукописях. Кодексы в других школах указывают, что именно слово **אליו** *ему*, которое обозначено точками и, следовательно, должно быть опущено в соответствии с некоторыми редакциями[2] или что буквы *алеф* и *йод* в **אליו** *к нему*, имеют точки, таким образом, читая это **לו** *ему*. Возможно, что первоначальное чтение было следующим **ויאמר לו** *и он сказал ему*. Это подтверждается Септуагинтой.

(4) Быт.19:33,35. Классический отрывок в Сифри говорит нам, что в предложении "и он (Лот) не знал ни когда она легла, ни когда встала", которое встречается в стихах 33 и 35, слово **ובקומה** ***ни** когда она встала*, указано (= должно быть опущено) "потому что он знал, когда она встала". Желание позднейших редакторов уменьшить, насколько это возможно, количество поддельных букв в Библии породило мнение, передаваемое в масоре, что это просто второй *вав* в первом отрывке, где **ובקומה** *ни когда она встала*, в стихе 33 это *плене*, которое имеет точку, отличающую его от **ובקמה в** стихе 35, где оно *дефектное*, потому что Лот знал только когда встала старшая дочь, но не знал, когда встала младшая. Это, однако, является маловероятным, поскольку присутствие буквы вав не может указывать на восстановление сознания у Лота, чтобы он осознал всю подлость поступка, в который он был втянут. Действительно, в некоторых рукописях все слово **ובקומה обозначено** точками[3].

(5) Быт.33:4. Здесь слово **וישקהו** ***и** целовал его*, обозначено точками, потому что его нет в рукописях текста. Поэтому отрывок следует перевести следующим образом: "и пал на шею его, и плакали". Это соответствует использованию в Бытие комбинированных глаголов "упасть на шею и плакать" (45:14; 46:29) без поцелуя.

(6) Быт.37:12. В первоначальной записи в Сифри отрывок "и пошли братья его пасти скот отца своего в Сихем" приводится с замечанием, что *оно имеет точки*. Но хотя здесь не указано, над какими буквами точки, из причины, указанной для данных точек, следует, что точки, о которых идет речь, а именно, *они пошли только для того, чтобы пасти себя*. Поэтому слова, которые имеют точки и которые должны быть исключены **את־צאן אביהם** *скот отца своего*. Это дает смысл, требуемый причиной, указанной для точек, а именно: "и братья его пошли пастись в

[1] Ср. *Иерусалимская Мегилла* 1,9; 4,10; *Соферим* 6,4

[2] Ср. Dikduke Sopherim на Baba Metzia 87a; Dikduke Ha-Teamiin §46.

[3] См. комментарий Раши на этот отрывок в издании Берлинера, с.186.

Сихем", и это соответствует гармонии с фразой в следующем стихе, где говорится: הלוא אחיך רעים בשכם *не пасутся ли братья твои в Сихеме?* Однако из-за стремления уменьшить как можно большее указание на поддельные слова в Библии, более поздние авторитеты, хотя и сохранили ту же причину для точек, ограничивают их את־ простым признаком винительного падежа, невзирая на ту нелепость, которую отсутствие этой частицы придает смысл, что они пошли есть и пить и веселиться[1].

(7) Числ.21:30. Примечательно, что Сифри, который до сих пор четко указывал на обозначенные точками буквы или слова и объяснял причину необычных точек, подводит нас в этом случае. После цитирования отрывка ונשים עד־נפח אשר עד־מידבא *мы опустошили их до Нофы, которая близ Медевы*, эта древняя запись отмечает, что "здесь имеются точки, потому что и с того времени так было". Из этого объяснения мы можем сделать вывод, что точками или отменой некоторых букв или слов в данном отрывке мы получаем правило, которым должны руководствоваться завоеватели в будущем, как обращаться с завоеванными людьми или городами. Но каково было первоначальное прочтение, дающее этот смысл, сказать невозможно. Первая редакция *Абот ди Рабби Натан* категорически утверждает, что именно буква *реш* (ר) в אשר , которая имеет точку, чтобы научить нас тому, что израильтяне уничтожили людей, но не уничтожили города. Тогда как мидраш, который также говорит, что у *реш* есть точка, напротив, заявляет во имя меньшинства это призвано научить нас тому, что завоеватели не уничтожали народ, а только города. Никакая изобретательность, однако, не может в наши дни вывести этот смысл из наличия или отсутствия простой точки над буквой *реш*.

Что настоящий текст является дефектным и что некоторые точки были первоначально предназначены для обозначения несовершенства *реш* в אשר подтверждается Самаритянским Пятикнижием и Септуагинтой. Перевод с Септуагинты следующий:

И погибнет семя их от Есевона до Дивона.
И еще разожгли женщины огонь против Моава.

Эта версия, следовательно, отменяет точечную *реш*, и с ней совпадает самаритянская. Кроме того, следует отметить, что Талмуд не только читает אֵשׁ *огонь*, но и принимает נפח как глагол, обозначающий *дуть, раздувать, разжигать*[2].

Поскольку Септуагинта, несомненно, показывает, что ונשים в первой части полустишия читалось в некоторых рукописях как וְנָשִׁים *и женщины*, множественное число от אִשָּׁה, гораздо более созвучно с параллелизмом и ритмом строки, чтобы указать на אש во второй части אִשׁ = אִישׁ *мужчины*. Точно такой же параллельный случай, когда *реш* в אשר, согласно масоре, является излишним и где אִשׁ обозначает мужчин, можно найти во 2Цар.23:21. Соответственно, только с одним из чтений, представленных в Септуагинте, мы получаем следующий смысл:

Мы стреляли в них, Есевон разрушен вплоть до Дивона.
Женщины - до Нофы, а мужчины - до Медевы.

Вероятно, именно это чтение лежит в основе древнего мнения, переданного нам в *Абот ди Рабби Натан*, что были уничтожены только люди, а не города, поскольку они взяли Есевон для обозначения жителей этого города, что гармонирует с тем, что следует далее.

(8) Числ.3:39. После цитирования отрывка "всех исчисленых левитов, которых Моисей и Аарон исчислили", Сифри замечает, что здесь поставлена точка, потому что Аарон не был из тех, кто исчислял. Видно, что хотя Сифри не уточняет слово, которое отмечено, причина, указанная для точек, указывает на то без тени сомнения, что речь идет о וְאַהֲרֹן *и Аарон*, на котором поставлены точки. Слово, над которым поставлены точки, безошибочно указано в классическом отрывке перед нами, прямо упоминается в списке *Абот ди Рабби Натан*. Как в первой, так и во второй редакцииэтого трактата нам говорят, что это אהרן *Аарон*, у которого есть точки. Причину существования двух редакций библейских рукописей, одна из которых опускает ואהרן *и Аарона*, а другая вставляет их, искать далеко не надо. Повеление о численности левитов было дано только Моисею (Числ.3:14,15), и в соответствии с этим повелением нам сказано(стих 16), что Моисей один произвел нумерацию. В Числ.4:41,45,46, однако, говорится, что Аарон принимал участие в нумерации, а в Числ.1:3,4 он прямо упоминается в повелении участвовать вместе с Моисеем в исчислении других колен. Отсюда два варианта текста, один из которых основан на Числ.3:14,15, а другой - на Числ.4:41,45,46. Самаритянская и сирийская версии, которые представляют собой рукописи первой

[1] См. *Мидраш Рабба* на Числ.9:10 и *Абот ди Рабби Натан*, первое издание, гл. XXXIV, с. IOO, изд. Шехтера.
[2] Сравните объяснение на Числ.21:30 в *Баба Батра* 79а.

школы, опускают слово ואהרן в соответствии с точками, в то время как арамейская версия и Септуагинта следуют второй школе и сохраняют слово ואהרן в тексте. Мы уже упоминали о беспокойстве, проявляемом некоторыми школами в стремлении уменьшить, насколько это возможно, количество точечных или маркированных букв. Мидраш в рассматриваемом нами отрывке, является яркой иллюстрацией этого факта. Несмотря на явное утверждение в более старом документе, мидраш утверждает, что это просто конъюнктив вав в слове ואהרן, на который указывает точка.

(9) Числ.29:15. В рассматриваемом нами отрывке Сифри четко заявляет, что все слово עִשָּׂרוֹן *десятую часть*, отмечено точками и, следовательно, должно быть опущено, потому что была в святилище была только одна десятая мера. Это также утверждается в списке второй редакции *Абот ди Рабби Натан*. В рассматриваемой нами главе десятая часть меры встречается трижды, а именно: в стихе 4, где это просто וְעִשָּׂרוֹן *и десятую часть*; в стихе 10, где это עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן , продублированное несколькими десятыми частями, и в данном отрывке, а именно в стихе 15, где рукописи явно различаются. Некоторые редакции читают это здесь отдельно в соответствии со стихом 4, в то время как другие читают это в редуплицированной форме в гармонии с 10 стихом. Согласно свидетельству Сифри и *Абот ди Рабби Натан*, здесь следует читать как в стихе 4. Противоречивые утверждения более поздних авторитетов о том, что только вав плене в וְעִשָּׂרוֹן , над которой точка, не объясняет вывод о том, что была только одна десятая меры сделки в святилище и, кроме того, объясняется стремлением уменьшить, насколько это возможно, число отмеченных букв.

(10) Втор.29:28. Сифри после цитирования этого стиха говорит, что в нем есть точки, и не уточняя, где находятся точки, замечает, что причина их наличия здесь для того, чтобы указать, что "когда вы исполните то, что открыто, Я открою вам и то, что сокрыто". Это ясно показывает, что точки, которые здесь упоминаются, должны стоять на словах ליהוה אלהינ *Господу Богу нашему*, и что слова, о которых идет речь, должны быть опущены. Когда они отменяются, мы получаем следующий смысл: "Тайное и явное принадлежит нам и детям нашим навеки, если будем исполнять все слова закона сего". То есть тайные вещи или доктрины, которые еще не были(ср. Втор.30:11-14), принадлежат нам и нашим детям или будут открыты нам, или будут открыты нам, если мы будем исполнять все слова этого Закона, которые были открыты нам. Примечательно, что Раши уже высказывает мнение, при котором слова ליהוה אלהינו *Господу, Богу нашему* должны были быть отмечены, но благоговение перед Божественным именем не позволило это сделать[1]. Было ли это благоговение перед Божественным именем, или это было связано с каким-то другим изменением, несомненно, что позднее возникла традиция, согласно которой четыре слова לנו ולבנינו עד־עולם *нам и детям нашим навеки*, были обозначены, или просто два слова לנו ולבנינו *нам и детям нашим*. Это показано в первой редакции *Абот ди Рабби Наатан*, в *Мидраше Рабба* и в масоре. Замечание о том, что только *айин* (ע) частицы עד *на*, также указан, является явно ошибочным, поскольку одиночный *далет* (ד), который остается от третьего слова не имеет смысла и, несомненно, показывает, что это остатки редакции, в которой все четыре слова были обозначены точками. Согласно редакции, в которой четыре слова отмечены, смысл отрывка таков: "Тайные и явные пути событий находятся в руках Господа, Бога нашего, чтобы исполнить все утверждения этого Закона", или в соответствии с редакцией, которая ставит точку над двумя словами: "Тайное и явное навеки у Господа, Бога нашего, чтобы исполнить все слова Закона этого". Однако следует отметить, что эти позднейшие изменения полностью противоречат обещанием, вытекающим из этого стиха, что тайное принадлежат нам и нашим детям или будут открыты нам, которое эти редакторы все еще сохраняют из более древней и классической записи в Сифри.

Хотя Талмуд и мидраши не обсуждают четыре отрывка, в которых есть экстраординарные точки в Пророках и ссылаются только на один случай в Агиографии, а именно Пс.27:13, Санкт-Петербургский кодекс 916 г. н.э., который является самым древним из датированных рукописей, дает список из пятнадцати случаев не менее трех раз[2]. И все другие рукописи, которые я сопоставил, совпадают с этим древнейшим переложением". Поэтому при обсуждении оставшихся пяти отрывков я буду следовать масоретской рубрике и продолжать нумерацию.

(11) 2Цар.19:20. В обращении Семея к царю, описанная в этом стихе, проситель, как гласит текст, обращается к монарху в третьем лице *пусть он не вменяет* (אַל־יַחֲשָׁב), затем внезапно переходит на второе лицо *и не помяни ты* (וְאַל־תִּזְכֹּר), и затем снова так же внезапно возвращается к третьему лицу, *когда он вышел* (אֲשֶׁר־יָצָא). Точки на этом слове, следовательно, указывают на то, что оно должно быть отменено и что יָצָאתָ *ты вышел*, второе лицо должно быть заменено в соответствии с другой редакцией и в гармонии с *помяни ты*, которое непосредственно предшествует ему.

[1] Ср. *Санхедрин* 13b; Blau, *Masoretische Untersuchungen*, с. 31.

[2] Ср. масору в этом кодексе на Ис.44:9; Иез.41:20;46:22; и мое издание *Massorah*, буква נ, §521, том II, стр. 296.

(12) Ис.44:9. Здесь הֵ֫מָּ֫ה имеет точки и должен быть отменен, так как это просто диттография הם , которым заканчивается предыдущее слово וְעֵדֵיהֶם *и их свидетелей*. Отсюда также отсутствие этого слова в сирийской версии. Соответственно, отрывок следует должен быть переведен:

Что касается свидетелей их, то они [= идолы] *не видят их и не знают их.*

То, что существовала другая редакция текста, в которой большее количество слов было помечено и опущено, очевидно из Септуагинты, где вся фраза וְעֵדֵיהֶם הֵמָּה בַּל־יִרְאוּ וּבַל־יֵדְעוּ отсутствует. Поскольку отрывок настолько явно дефектен, мы можем принять небольшое изменение, предложенное доктором Блау, а именно: вставить единственную букву *бет*(ב) в слове ועדיהם *и их свидетелей*, и таким образом мы получаем ועבדיהם *и их поклонников*. Это дает соответствующий смысл:

Суетны все те, кто делает изваяния.
От их лакомств нет пользы
А поклоняющихся им они не видят и не знают.
Да постыдятся они [т.е. поклоняющиеся].

(13) В Иез.41:20, где הַ֫הֵ֫יכָ֫ל *храма* в конце стиха отмечено, мы имеем еще один случай диттографии. Писец просто написал это дважды, один раз в конце этого стиха и один раз в начале следующего. После исключения последнее слово этого стиха(וְקִיר) должно быть истолковано с первым словом следующего стиха (הַהֵיכָל) и отрывок должен быть переведен:

В стене храма были четырехугольные дверные косяки

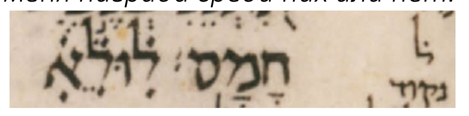
Этот альтернативный перевод приводится на полях Пересмотренной версии.

(14) Иез. 46:22. В настоящее время лучшие текстологи признают, что гибридное выражение מְ֫הֻ֫קְ֫צָ֫עוֹ֫ת в конце этого стиха, которое в Авторизованной версии передано как "углы" (на полях "угловатые"), а в Пересмотренной - как "на углах", которое здесь отмечено масоретами как ложное и, следовательно, должно быть опущено. Его отсутствие в древней редакции также подтверждается Септуагинтой, Сирийской версией и Вульгатой. Соответственно отрывок следует просто перевести:

эти четверо были одной меры.

(15) Пс.27:13(евр.). В Талмуде (*Берахот* 4а), где обсуждаются точки над לׅוּלֵ֫א , следующее утверждение сделано от имени р. Хосе, который жил во втором веке:

Слово לולא *имеет точки, указывающие на то, что Давид говорил перед Святым, благословен Он, Владыкой вселенной: Я верю в Тебя, что Ты щедро вознаградишь праведников в мире грядущем, но я не знаю, будет ли у меня награда среди них или нет.*



Исключительное верхнее и нижнее расположение точек в Ленинградском кодексе(B19[a]).

Поэтому из слов: *но я не знаю*, или *я не верю*, видно, что он взял точки, чтобы отменить первую часть этого выражения, и что он прочитал её как לא האמנתי *я не верю*. В других редакциях, однако, это слово было полностью опущено, о чем свидетельствуют некоторые рукописи, Септуагинта, Сирийский перевод и Вульгата. Соответственно, отрывок должен быть переведен:

Я верую, что увижу благость Господа на земле живых.

Эти случаи, однако, не должны рассматриваться как исчерпывающие список поддельных слов. Что было гораздо больше выражений, которые были отмечены таким образом, можно узнать из различий, которые возникли между западной и восточной школами текстуальных критиков. Так, в кодексе Harley 5710, хранящемся в Британском музее, нам сообщается, что, в то время как западные авторы имеют форму *каль* תְּנוּאוּן к *препятствовать, отговаривать*, в тексте в Числ.32:7 и форму *хифиль* תְּנִיאוּן на полях[как и в Ленинградском кодексе – прим.пер.], восточные авторы имеют תְּנוּאוּן с масоретским примечанием о том, что первый *вав* является точечным. Опять же, в Иов.39:15 масора парва в Кембриджской рукописи Add.465 отмечает, что восточники имеют



точки над *хет*(ח) и *йод*(י) в וְחַיַּת *и зверь*. Сколько еще таких слов с точками может быть найдено, когда появятся другие рукописи, в настоящее время невозможно сказать. Важной частью этой записи является признание самими соферимами того, что точки над буквами и словами обозначают их как подделку, и что это признание подтверждается древними версиями, где некоторые из выражений, о которых идет речь, на самом деле фактически не представлены.

6) Висячие буквы. Ненормальный вид висячих букв в некоторых словах текста демонстрирует еще один способ, к которому прибегали писцы, чтобы зафиксировать вариации, которые возникали в различных школах. Как Талмуд, так и масора указывают четыре отрывка, в каждом из которых слово имеет висячую букву[1]. Они следующие:

(1) Суд.18:30. История висячей *нун*(נ) в рассматриваемом нами отрывке является важной и поучительной, поскольку она проливает свет на один из принципов, которыми руководствовались соферим при редактировании еврейского текста. Нам рассказывают, что странствующий молодой левит, которого впоследствии случайно назвали как Ионафан, внук Моисея (ср. Суд.17:7 с 23:30), стал жрецом идолопоклоннического культа с жалованьем в десять сиклей или двадцать пять шиллингов в год в доме Михи (17:8-13). Пять разведчиков из колена Данова были посланы разведать землю для своего колена, и когда они вошли в дом Михи, то узнали Ионафана. Поприветствовав его, они хитростью уговаривают его вступить в беседу с вождями своего войска у входа во двор(18:1-16). Пока Ионафан занят разговором, эти лазутчики тайно проникают в верхнюю комнату или часовню и крадут ефод, терафим и изображения, как нарисованные, так и литые(17-18). После этого Ионафан не только санкционирует святотатственную кражу, но и сопровождает налётчиков из Дана. Даниты, которые таким образом завладели украденными предметами культа, а также священника, установили регулярное богослужение и назначают упомянутого "Ионафана, сына Гершома, сына Моисея" и его потомков на священнические должности в колене Дановом(19-31).

Что этот странствующий левит, этот молодой Ионафан был фактическим внуком, а не более поздним потомком Моисея видно из 20:28, где его современник Финеес признается внуком Аарона. Эти два троюродных брата, следовательно, жили примерно в одно и то же время. Однако тот факт, что внук великого законодателя должен был быть первым жрецом идолопоклонства, считался унижающим для памяти Моисея и унизительным для национальной восприимчивости. Поэтому в соответствии с одним из своих канонов, чтобы избежать какофонии, редакторы текста повесили букву *нун* (נ) над именем *Моисея*(משה), превратив его таким образом в *Манассию*.

Это признают самые выдающиеся еврейские толкователи. Так, Раши(1040-1105 гг. н.э.) заявляет: "Из-за чести Моисея было написано "нун", чтобы изменить имя. *Нун*, однако, подвешена, чтобы сказать тебе, что это не Манассия, а Моисей". Это было тем более легко осуществимо, так как нам говорят, что имена нередко переносились от одного человека к другому не потому, что они указывали на естественное родство или идентичность личности, но метафорически, чтобы обозначить сходство характера. Ионафан был назван внуком Манассии, потому что он совершал дела идолопоклоннического царя Манассии(4Цар.21) и, таким образом, принадлежал к семье Манассии. В качестве иллюстрации этого Талмуд приводит следующие отрывки:

"Он положит основание его на первенце своем, а на младшем сыне своем поставит ворота его"(Нав.6:26); так сказано: "во дни его [т.е. Ахава] построил Иерихон Ахиил из дома Илия" (3Цар.16:34]. Не был ли Илия из дома Иосафата и не находился ли Иерихон на территории Вениамина? Почему же он возлагается на Ахава? Это указывает на то,что грех возлагается на грешника. Подобным образом сказано "и Ионафан, сын Гершома, сына Манассии" [Суд.18:30]. Был ли он тогда сыном Манассии и не был ли он сыном Моисея? И почему же тогда это дело возложено на Манассию? Это указывает на то, что грех возлагается на грешника.
(*Тосефта Санхедрин* XIV 7,8, с. 437, изд. Цукерманделя, Трир, 1882).

По этой причине имя Манассии фактически было вставлено в текст одной школой редакторов без упоминания висячей *нун*, хотя в своих объяснениях они решительно заявляют, что оно означает Моисея[2], в то время как другая школа вставляет *Моисей* с висячей *нун* над ним[3]. Таким образом, видно, что независимо от того, упоминают ли они висячую *нун* или нет, все древние авторитеты согласны, что Манассия (מנשה) здесь означает Моисея (משה) и что это написано так, чтобы сохранить репутацию великого законодателя. Это также объясняет исключение имени Иона-

[1] Ср. *The Massorah*, буква א, §230, том I, стр.37.

[2] Ср. *Баба Батра* 109b; *Абот ди Рабби Натан*, первое издание XXXIV, fol.50a, изд.Шехтера, Лондон, 1887; *Мехильта*, Перикопа יתרו 18:1, fol.57b, изд. Фридмана, Вена, 1870.

[3] *Иерусалимский Берахот* IX, 2; *Иерус. Санхедрин* XI, 7; *Мидраш Рабба* на Песнь Песней 2:5, Вильна, 1878; *Абот ди Рабби Натан,* второе издание, XXXVII, fol. 49b, изд. Шехтера.

фана из семейного реестра Моисея, приведенного в 1Пар.23:15,16 и 26:24. Действительно, халдейский парафраз утверждает, что Швуэль (שבאל), который в рассматриваемых отрывках занимает место Ионафана, является именем, данным Ионафану после его обращения от идолопоклонства и возвращения к истинному Богу(שבאל = *он вернулся к истинному Богу*). Следовательно, "это Шебуэль, то есть Ионафан, сын Гершома, сына Моисей вернулся к страху Господню". Септуагинта,халдейская и Авторизованная версии представляют собой редакцию, в которой в тексте есть מנשה *Манассия*, в то время как Вульгата и Пересмотренная версия следуют школе, которая читает как משה *Моисей*. Ранние издания разделены. Первое издание Пророков, Сончино 1485-86гг.; *editio princeps* всей Библии, Сончино 1488г.; третье издание Библии, Брешиа 1494г.; Комплютенская полиглота и Венецианское *quarto* 1521 года имеет מנשה без висячей *нун*, в то время как второе издание Библии, Неаполь 1491-93гг.; Ранние пророки, Пезаро 1511г.; Раввинская Библия Феликса Пратензиса 1517 года; и первое издание Библии с масорой Якова б. Хайима 1524-25гг. имеют מנשה с висячей *нун*.

(2)Пс.80:14(евр.). Почти единодушное объяснение этого отрывка древними авторитетами, как записано в Талмуде и мидрашим, дают нам ключ к разгадке первоначального текста. В самой краткой форме объяснение дается в Мидраше Рабба на Лев.11 и заключается в следующем:

Айин подвешен над מיער *, чтобы показать, что когда Израиль невиновен, он будет атакован только свиньями из реки, но, когда виновен, он будет атакован кабаном из леса. Речное животное, которое выходит из реки - слабое, а животное, которое выходит из леса – сильное*[1].

В более развернутой форме то же самое объяснение дается в Мидраше на Псалмы и на Песнь Песней 3:14, а также в *Абот ди Рабби Натан*. В последнем толковании объяснение следующее:

*Текстуальное чтение (*כתיב*) - свиньи из реки и [кери это] свиньи из леса. Когда Израиль не действует соответствии с волей Божьей, народы, как лесные свиньи, набросятся на них. Как лесной вепрь убивает человека и терзает животных и создает проблемы детям человеческим, так и во все время, когда Израиль не действует в согласии с волей Божьей, народы будут убивать их, наносить им ущерб и ранить их. Но все время, пока израильтяне будут исполнять волю Божью, народы не будут властвовать над ними не более, чем свинья в реке. Подобно тому, как свинья из реки не убивает людей и не губит животных, так и во все время, пока Израиль исполняет Его волю, никакие народы и языки не убьют их, не повредят им и не причинят им вреда. По этой причине в тексте говорится о свиньях из реки.*

Это не оставляет ни тени сомнения в том, что двойное чтение, о котором идет речь, обусловлено первичной орфографией, в которой, как мы уже видели, обе немые или непроизносимые буквы *алеф* (א) и *айин* (ע) часто не передаются. Рассматриваемое слово первоначально было написано מיר, которое одна школа текстовых редакторов читала как מִיר = מִיְאֹר *из реки*, вставляя *алеф*, а другая школа читала как מִיַּר = מִיַּעַר *из леса*, подставляя *айин*. Случай, когда יר означает יַעַר в финикийском языке, приводится Шродером из надписи Тукка[2]. Чтение *из реки* было более популярным в Палестине, как это видно из других частей Талмуда, где Пс.80:14 приводится для доказательства того, что חַיַּת קָנֶה *дикий зверь из тростника* (Пс.68:31) идентичен с חֲזִיר מִיְאֹר *свиньей из реки*[3]. Речная свинья, как и зверь из тростника, скорее всего, являются бегемотом и здесь используется как символ Египта или империи долины Нила. Сравнительная безвредность, которую эти агадические интерпретации приписывают этому животному, объясняется тем фактом, что при птоломеевских династиях евреи пользовались многими привилегиями, и многие из них занимали высокие должности. Именно в условиях римской оккупации Палестины и римского угнетения евреев, альтернативное чтение חֲזִיר מִיַּעַר *свинья из леса*, стало более популярным. Кабан был военным знаком римских легионов, и хотя впоследствии Марий ввел в обиход орла, кабан все еще продолжал оставался знаком в некоторых легионах и особенно в армии, расквартированной в Палестине. После этого римляне стали столь же отталкивающими для евреев, как и кабан, символ Рима, не только стал более приемлемым чтением, но и рассматривался как тождественный железному игу римской тирании. Поэтому Септуагинта, халдейский пере-

[1] Ср. *Мидраш Рабба* на перикопу שמיני Параша XIII, л.19а. Вильна,1878.

[2] Ср. *Die Phonizische Sprache*, Dr. Paul Schroder, с.19, Галле,1869.

[3] *Песахим* 118b; Ср. Graetz, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. Vol. XXIII, с.389, Бреславль, 1874.

вод и Вульгата читают кабан из леса. Что касается трактовки этого слова в ранних изданиях, то *editio princeps* Агиографии, Неаполь 1486-87гг.; *editio princeps* всей Библии, Сончино 1488г.; второе издание Библии, Неаполь 1491-93гг.; третье издание Библии, Брешиа 1494г.; Комплютенская полиглотта и три *quarto* Бомбергского издания 1518, 1521, 1525 гг. имеют просто מִיַּעַר и не принимают во внимание висячую букву *айин*. Салоникское издании Агиографии 1515 года, насколько я могу судить, является первым, где изображена висячая буква. Она также приведена в первом издании Раввинистической Библии с масорой Якоба б. Хайима, Венеция, 1524-25. Примечательно, что Феликс Пратенсис в своей Раввинистической Библии 1517 года делает *айин* большой буквой. Вероятно, это связано с тем, что некоторые древние авторитеты рассматривали ее как среднюю букву Псалтыри[1].
(3 и 4) Иов.38:13,15. В этих двух стихах встречается выражение רְשָׁעִים *нечестивые*, и в обоих случаях буква *айин* висит. Здесь также объяснение, данное древними авторитетами, указывает на состояние текст. Замечание по этому отрывку следующее:

Почему в слове רשעים *нечестивые айин висит? Чтобы показать,*
что если человек стал главным на земле, он будет бедным на небесах. В таком
случае айин вообще не должен был быть написан? Р. Йоханан сказал, что это было написано, чтобы не
оскорблять достоинство Давида, а р. Елеазар сказал, что это было сделано для того,
чтобы не оскорбить достоинство Нехемии, сына Ахалии(Санхедрин 10,3b).

Каким бы ни было наше мнение относительно ценности гомилетического толкования рассматриваемого нами стиха, не может быть никаких сомнений в том, что согласно категоричному утверждению этих древних авторитетов, *айин* первоначально не составляла составную часть рассматриваемого слова, и что впоследствии она была подвешена над словом из уважения к двум выдающимся личностям в еврейском содружестве. Таким образом, данные отрывки являются еще одной иллюстрацией того факта, что в первоначальной орфографии слабые буквы часто не выражались. Поэтому некоторые школы читают это как רָשִׁים или רָאשִׁים *бедные*, или *вожди*, в то время как в других школах это читалось как רשעים = רְשָׁעִים *нечестивые*. Последнее чтение представлено во всех древних версиях. Насколько я могу судить, Яков б. Хайим является первым, кто в первом издании Раввинистической Библии с масорой, Венеция 1524-25, выставляет висячую айин в обоих стихах. В издании *editio princeps* Агиографии, Неаполь 1486-87; первое, второе, третье и четвертое издания всей Библии (Сончино 1488; Неаполь 1491-93; Брешиа 1494; Пезаро 1511-17), Салоникское издание Агиографии 1515 года, Комплютенская Полиглота, первое издание раввинистической Библии Феликса Пратензиса 1517 года и все три венецианских *quarto*(1518, 1521, 1525) имеют обычные выражения רְשָׁעִים и מֵרְשָׁעִים , никак не замечая, что согласно рукописям и масоре *айин* висит в обоих словах.

7) Перевернутые нун. Другим замечательным явлением, представленным в масоретском тексте, - это перевернутые *нун*(ׇ), которые студент обнаружит не менее чем в девяти отрывках, и о которых он не найдет никакого объяснения на полях, кроме озадачивающего замечания против него: *перевернутая нун*(נון הפוכה) или *отделенная нун* (נון מנוזרת). Однако эти перевернутые буквы или их эквиваленты также являются одними из самых ранних знаков, с помощью которых соферим хотели обозначить результат своей текстовой критики. Они просто предназначены для того, чтобы занять место наших современных скобок, чтобы обозначить, что отрывки, заключенные в скобки, перенесены.

О том, что это их первоначальный вид, свидетельствуют самые ранние авторитеты. Так, Сифра на Чис. 10:35 категорически заявляет, что "эти два стиха помечены в начале и в конце, чтобы показать, что это не их надлежащее место". Хотя р. Иегуда, редактор Мишны в соответствии с более поздними представлениями не стал признавать наличие какого-либо смещения в священном тексте и поэтому прибегнул к странному объяснению, что эти знаки призваны показать, что Числ.10:35,36 составляет отдельную книгу и что Закон Моисеев состоит не из пяти, а из семи книг, его отец р. Симон бен Гамалиил по-прежнему придерживался древней точки зрения о смещении и что эти знаки обозначают перестановку. В Талмуде(Шаббат 115b-116a), где то же самое древнее мнение записано как учение раввинов о том, что знаки указывают на смещение, также приводится более позднее мнение Р. Иегуды: стих "Мудрость построила дом свой и высекла семь столбов себе" в Прит.9:1 приводится, чтобы показать, что семь столбов обозначают семь книг Закона, которые можно получить, взяв Числ.10:35,36 как отдельную книгу. Ибо это превращает книгу Числа в три книги, а именно: (1) Числ.1:1-10:34; (2) Числ.10:35,36; и (3) Числ.11:1-36:13. Однако

[1] См. *Киддушим* 30а.
[2] См. Числ.10:35,36; Пс.107:23,24,25,26,27,28,40 и *The Massorah*, буква נ, §15, том II, стр.259.

ничто не может быть более категоричным, чем заявление Р. Симона б. Гамалииля, который в соответствии с древним мнением, добавляет в рассматриваемом нами отрывке, что "в будущем этот раздел, т.е. Числ.10:35,36, будет удален отсюда и будет написан на своем месте". Его надлежащее место, по мнению более позднего талмудиста, находится в описании путешествий и стоянок колен. Эти два стиха относятся к путешествию левитов со скинией и должны следовать сразу после Числ.2:17.[1] То, что перевернутые *нун* указывают здесь на смещение текста, также подтверждается Септуагинтой. В переводе, с которого была сделана эта версия, стихи 35, 36 предшествовали стихам 34, так что порядок стихов, о которых идет речь - Числ.10:35,36,34, и это кажется правильным местом для этих двух стихов.

Остальные семь перевернутых *нун* относятся только к Пс.107. Они заключают в скобки стихи 23-28 и стих 39. Но хотя лучшие рукописи и масора отчетливо обозначают стихи, о которых идет речь, знаком дислокации, ни талмудические авторитеты, ни древние версии не дают нам никакого указания на то, где надлежащее место для заключенных в скобки стихов. Талмуд, который обращает внимание на то, что этот Псалом имеет знаки, просто объясняет это гомилетически. Он говорит, что "стих 23 и т.д. снабжен знаками, подобными частицам исключения, но только в Библии, чтобы указать, что молитва тех, кто находится в опасности кораблекрушения услышана только до того, как это событие было предопределено Богом, но не услышана после того, как оно было предрешено". Это соответствует с настроениями позднейших раввинов, которые, как мы часто видели, проявляли величайшее стремление стереть полностью, или уменьшить, насколько это возможно, любые признаки того, что в тексте есть поддельные слова или буквы, или что какой-либо из разделов смещен. Поэтому они аллегорически объясняли все критические знаки древних редакторов текста.

Но хотя сейчас трудно сказать, к какой части псалма относится великолепное описание морского путешествия, сравнительно легко перестроить отрывок, в котором указывается на смещение, к концу псалма. В нынешнем виде текста переход от стиха 38 к 39 необъясним. Стихи не имеют логической последовательности, а 39 стих лишен субъекта. Если, однако, мы воспользуемся критическим указанием, данным древними редакторами, что рассматриваемый нами стих смещен и поместим стих 40 перед стихом 39, мы не только получим логический порядок, но и найдем недостающее подлежащее для стиха 39. Таким образом, мы имеем:

40.Он изливает бесчестие на князей и оставляет их блуждать в пустыне, где нет путей

39Уменьшились они и упали от угнетения, бедствия и скорби

41 Бедного же извлекает из бедствия и умножает род его, как стада овец

Однако, не следует думать, что девять отрывков, приведенных в Масоретской рубрике в скобках, исчерпывают все случаи, включенные в эту категорию критических замечаний. Мы, кстати, знаем из масоры парва на Быт. 11:32 в *editio princeps* Раввинской Библии с масорой Якова б. Хайима, Венеция, 1524-25, что там также есть перевернутая *нун* в конце рассматриваемых глав. Это указывает на то, что смерть Тераха, о которой говорится в последнем стихе, хронологически не предшествует повелению Господа Аврааму покинуть Харан, с которого начинается двенадцатая глава, и что она должна была произойти после ухода патриарха. Следовательно, рассматриваемый стих должен быть перенесен[2].

Трактовка, которой подверглись эти перевернутые *нун* со стороны некоторых более поздних масоретов представляет собой еще одну яркую иллюстрацию стремления стереть все ранние следы критических знаков относительно состояния текста. Вместо того чтобы поместить эти скобки в начале и в конце стихов, которые они призваны указывать на смещение, в соответствии с почти всеми лучшими кодексами, некоторые рукописи выставляют перевернутую *нун* в слово в самом тексте, которое содержит эту букву в каждом из девяти отрывков. Это любопытное использование я привел в Массоре[3].

8) Удаление неблагозвучных выражений, антропоморфизмов и т.д. из текста. До сих пор мы прослеживали феноменальные знаки, поставленные в тексте самими соферимами, как указания на различные чтения, которые были получены в кодексах различных школ. Эти аномальные проявления текста, хотя и достаточно простые для расшифровки с помощью подсказки, которую дают нам древние записи, все же вызвали разногласия со стороны некоторых современных критиков, потому что более поздние талмудисты аллегоризировали или гомилетически объяснили то, что в первую очередь было задумано как текстуальная критика. Однако никаких подобных разногласий не может быть и речи в отношении принципов, которыми они руководствовались в своей работе по редактированию. Классический отрывок, в котором излагаются эти принципы следующий:

[1] Ср. *Соферим* VI,1; Geiger, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, т. III, сс.80-82, Breslau 1864-65.
[2] Ср. Geiger, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, т. I, с.120, Breslau 1862.
[3] См. *The Massorah*, буква נ, §15а, том II, стр. 259.

В каждом отрывке, где в тексте встречается неблагозвучное выражение, эвфемизм заменяется другим, как, например, вместо ישגלנה *"насиловать","обесчестить"[Втор.28:30; Ис.13:16; Иер.3:2; Зах.14:2]* ישכבנה*"ложиться с"; вместо* עפלים *"фурункулы"[Втор.28:27; 1Цар.5:6; 6:4] читать* טחרים *"геморрой"; вместо* חרייונים*"навоз, экскременты или голубиный помет" [4Цар.6:25] читать* דביונים *опавшие листья; вместо* חריהם *или* חראיהם *"экскременты" [4Цар.18:27; Ис.36:12] читать "отложение"; вместо* שיניהם *"моча" [4Цар. 18:27; Ис.36:12] читать* מימ רגליהם *"вода ног"; слово* למחראות *"мусор, уборные" [4Цар.10:27] заменить* למוצאות *"сточные канавы, отхожие места" . Ср.Мегилла 25b; Иерусалимская Мегилла IV.*

В соответствии с этим правилом не только масора должным образом регистрирует эти осуждаемые выражения[1], но все рукописи Библии с масорой и каждое издание масоретского текста в каждом случае приводят авторитетную замену в качестве официального чтения на полях и снабжают согласные самого текста гласными знаками. Эти случаи, однако, являются просто типичными примерами, и мы увидим в дальнейшем, что этот принцип применялся авторитетными редакторами Священного Писания гораздо шире для удаления неприличных выражений и антропоморфизмов.

9) Изменения, внесенные соферимами. Таким образом, изложенный редакторский принцип, что бестактные выражения и антропоморфизмы должны быть удалены, также иллюстрируется в примерах, приведенных соферимами из отрывков, измененных в соответствии с этим каноном. В лучших рукописях есть примечания на полях против определенных чтений, которые сообщают, что это "поправки соферима". Так, в Санкт-Петербургском кодексе 916 г., который является самым древним датированным документом, известным в настоящее время, масора парва упоминается в четырех различных местах. На Иез.8:17 говорится, что это "одно из восемнадцати поправок соферимов". На Зах.2:12 замечание несколько отличается по форме, но то же самое по смыслу и заключается в следующем: "одна из восемнадцати поправок соферим, мудрецов, память о них на благо и благословение"; в то время как на Мал.1:13 и 3:8 масоретское замечание такое же, как и в первом случае. В двух из этих четырех отрывков масора магна дает полный список этих восемнадцати изменений, а именно в Иез.8:17 и Зах.2:12. Но хотя масоретский список приводит отрывки с изменениями, он не указывает, что из себя представлял первоначальный текст, который изменили соферимы. Помимо масоры мы располагаем не менее чем четырьмя отдельными и независимыми записями, в которых зафиксирован этот важный факт, и которые иллюстрируют его, приводя отрывки, в которых были сделаны изменения. Разница в порядке приведения примеров показывает, что рассматриваемые записи независимы друг от друга и что они получены из разных источников.

Самая древняя запись об этих изменениях содержится в *Мехилте* на Исх.15:7 и выглядит следующим образом:

(1) Зах.2:12(евр.) «ибо касающийся вас касается зеницы ока Его», но текст изменен. Так также в

(2) Мал.1:13 «Притом говорите: "вот сколько труда!" и пренебрегаете ею», но текст изменен. Так также в

(3) 1Цар.3:13 «за ту вину, что он знал, как сыновья его нечествуют», но текст изменен. Так также в

(4) Иов.7:20 «Зачем Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость?» текст изменен. Так также в

(5) Авв.1:12 «Но не Ты ли издревле Господь Бог мой, Святой мой? мы не умрем!» текст изменен. Так также в

(6) Иер.2:11 «Переменил ли какой народ богов своих, хотя они и не боги? а Мой народ променял славу свою» текст изменен. Так также в

(7) Пс.106:20(евр.) «и променяли славу свою на изображение вола» текст изменен.

(8) Числ.11:15 «чтобы мне не видеть бедствия моего» текст изменен. Так также в

(9) 2Цар.20:1 «нет нам части в Давиде, и нет нам доли в сыне Иессеевом; все по шатрам своим, Израильтяне!» текст изменен.

(10) Иез.8:17 «и вот, они ветви подносят к носам своим» текст изменен.

(11) Числ.12:12 «когда он выходит из чрева матери своей», должно быть *нашей матери*, текст изменен.

Мехилта 39а, ред. Фридмана, Вена 1870.

В Сифре (лист 22 b; изд. Фридмана, Вена 1864),где зафиксирован тот же результат, только семь из случаев, поскольку №№ 2, 3, 7 и 9, которые приведены в списке Мехильты, здесь опущены. Также важно отметить, что порядок, в котором отрывки перечислены в двух документах отличается.

Третья запись содержится в *Ялкут Шимеони* на Исх.15:7, §247, с. 151, изд. Варшава 1876. Хотя приведенный здесь список содержит десять отрывков и, таким образом, может считаться почти идентичным тому, который приводится в первой записи, внимательное изучение его покажет его независимость.

Четвертая запись, приведенная в мидраше Танхума, также на Исх. 15:7 (стр. 83 а, изд. Вильна 1833 г.), которая имеет важнейшее значение в обсуждении изменений соферим. Список в этом документе не только содержит еще шесть примеров, а именно: Быт.18:22; 2Цар.16:12; Ос.10:7; Иов. 32:3; Плач.3:20; 2Пар.10:16, но приводит ориги -

[1] См. *The Massorah*, буква ע, §722, т. II, 416; буква ש, §138, т. II, с.607.

нальный текст в одиннадцати из семнадцати отрывков. И решительно заявляет, что первоначальные чтения были изменены членами Великой Синагоги или духовной властью, которая установила канон еврейских Писаний.

Для завершения материалов, относящихся к этой важной ветви текстуальной критики, и перед обсуждением достоинства этих изменений, мы должны упомянуть о том, что сама масора дает нам список этих изменений, сделанных соферимами с оригинальным чтением в каждом отрывке. Этот список сохранился в трех йеменских рукописях, хранящихся в Британском музее; Orient.1379, л.268b; Orient.2349, л.108a; и Orient.2365, л.138b. Во всех трех рукописях рассматриваемая масора дана на Числ.12:2. В Orient.1397 и Orient.2349 эти изменения не только приписываются соферим, но и объявлено, что согласно мнению некоторых школ, они были сделаны самим Ездрой. Поскольку я напечатал этот список в "Масоре"[1], нет необходимости воспроизводить его здесь. Я также должен упомянуть, что список этих изменений с оригинальными чтениями сохранился в Orient.1425, которая содержит рукопись грамматики иврита под названием *Маасе Ефод*, написанной Профиатом Дюраном. В заголовке (л.114b) список описывается как демонстрирующий изменения, внесенные Ездрой и Неемией. Поскольку в нем приведено только пятнадцать примеров и не упоминается ни одного номера, очевидно, что он происходит из источника, предшествующего масоретской редакции, когда число уже было определено. В превосходном издании этой ценной работы, опубликованном Фридландером и Коном, Вена, 1865, список не приводится, вероятно, потому что его не было в рукописях, которые эти редакторы сопоставили.

Можно заметить, что ни в одном из документов, в которых перечислены эти изменения, не соблюдается какой-либо определенный порядок в соответствующих приводимых случаях. Список в каждой из записей имеет свою собственную последовательность. Для удобства изучения, однако, я буду обсуждать отрывки в том порядке, в котором они встречаются в еврейской Библии.

(1) Быт.18:22 - "Авраам же стоял еще пред Господом". Из всех списков в четырех записях, список Танхума - единственный, который приводит этот отрывок как демонстрирующий изменение соферимов. Он также приводится в обоих списках старейшей масоры[2], содержащихся в Санкт-Петербургском кодексе 916 г. и во всех трех масоретских рубриках в Orient.1379, Orient.2349 и Orient.2365, в каждой из которых категорически утверждается, что так и должно быть, или что первоначальное чтение было "но Господь еще стоял перед Авраамом", или что текст был изменен. В том же духе, но на несколько более простом языке является заявление в древнем списке, сохраненном в *Маасе Ефод*, что текст был первоначально *и Господь все еще стоял перед Авраамом*, но он был изменен Ездрой и Неемией в его нынешнюю форму. Имея перед собой такое эмфатическое заявление перед нами, как в древних после библейских записях, так и в самой масоре, кажется почти излишним указывать на то, что было бы совершенно непонятно для редакторов текста заявить, что они здесь изменили текст, а также приводить оригинальное чтение, когда на самом деле они ничего подобного не делали. Более того, контекст и логическая непрерывность повествования показывают, вне всякого сомнения, что первоначальный текст был тем, что соферим и масора утверждают. Господь спустился посмотреть и рассказать Аврааму как поступили жители Содома и Гоморры в соответствии с горьким воплем, вознесенным к небу; именно Господь, таким образом, предстал перед Авраамом; именно к непосредственному присутствию Господа Авраам приблизился к нему, и именно Господь отошел от Авраама, отошел от Авраама, когда патриарх оставил ходатайство перед ним (Быт.18:21, 22,33). Поскольку фраза *стоять перед другим* иногда используется в Писании для обозначения состояния неполноценности и почтения[3], то считалось унизительным для Божества говорить, что Господь стоял перед Авраамом. Следовательно, в соответствии с вышеупомянутым правилом удаления всех бестактных выражений, фраза была изменена соферимами.

(2) Числ.11:15. Все четыре древние записи и масоретские списки приводят этот отрывок как демонстрирующий изменение соферимов. Три йеменских рукописи и масора, сохранившаяся в *Маасе Ефод*, утверждают, что текст первоначально был "убей меня, молю тебя, рукой, если я нашел благоволение в очах Твоих, чтобы я не видел (ברעתך) Твоего зла", т.е. зла или наказания, которым Ты посетишь Израиль. Поскольку это может быть истолковано как приписывание зла Господу, соферим изменили его на "да не увижу я (ברעתי) зла моего", что в Авторизованной версии и в Пересмотренной версии передается как "мое бедствие". Согласно Иерусалимского Таргума: "чтобы я не видел зла народа Твоего". Очевидно, что в некоторых школах текстуальное чтение было ברעת עמך или ברעתם.

[1] Ср. *The Massorah*, буква ת, 206. Том II, стр.710

[2] Ср. Санкт-Петербургский кодекс Иез.8:17 и Зах.2:12.

[3] См. Быт.18:8; 41:16; Втор.1:38; 10:8; 18:7 и т.д.

(3) Числ.12:12. - "Не попусти, чтоб она была как мертворожденный младенец, у которого, когда он выходит из чрева матери своей, истлела уже половина тела". Все древние авторитеты говорят, что это исправление соферим, и что первоначально текст гласил: ""Не попусти, чтоб она была как мертворожденный младенец, у которого, когда он выходит из чрева матери нашей (אמנו), половина тела нашего(בשרנו) истлела". Это считалось унизительным для матери великого законодателя, изображая ее как родившую частично разложившееся тело. Поэтому образ был изменено с первого лица множественного числа на безличное.

(4) 1Цар.3:13 - "Потому что сыновья его навели проклятие на себя, а он не остановил их" или, как в Авторизованной версии - "потому что его сыновья сделали себя мерзкими", то есть "проклятыми". Ныне признано, что этот перевод не может быть законно получен из текста в его нынешнем виде, поскольку *пиэль* קלל не означает *навлечь проклятие на кого-либо*, но *проклинать*, и за ним никогда не следует дательный падеж, а винительный. Все древние авторитеты, в свою очередь, решительно заявляют, что это не является оригинальным чтением, и что текст представляет собой одно из изменений, внесенных соферимами. Согласно некоторым авторитетам, первоначально текст был מקללים לי *они прокляли Меня*, т.е. Бога. Но хотя это, несомненно, передает первоначальный смысл и объясняет причину изменения, оно сталкивается с той же грамматической трудностью, что и настоящий текст, поскольку קלל никогда не истолковывается с дательным. Здесь, поэтому не может быть никаких сомнений в том, что Септуагинта сохранила оригинальное чтение אלהים *Бог*, т.е. "потому что сыновья его прокляли Бога" (ср. Исх.22:27), которое также представлено на полях Пересмотренной версии и в настоящее время принимается лучшими критиками. В своей попытке смягчить оскорбительное заявление о том, что сыновья Илии открыто хулили Бога, и что он не порицал их, соферим стремились как можно лучше изменить текст. Поэтому они ограничились простым пропуском двух букв *алеф* и *йод* и даже только одной буквы алеф, так как *йод*, как мы уже видели, часто отсутствовала в первоначальной орфографии. Таким образом, אלהם *Бог* превращается в להם *себя*.

(5) 2Цар.16:12. Прежде чем рассматривать изменения, которые соферим внесли в этот отрывок, необходимо отметить, что текст здесь представлен в трех разных вариантах. В первую очередь, мы имеем текстуальное чтение или *кетив* "Господь воззрит на беззаконие мое(בעוני)", которое толкуется как "беззаконие" или "неправда, сделанная мне" и которое принято в Пересмотренной версии. Затем мы имеем официальное *кери* - "Господь воззрит на глаза мои(בעיני)", что, как объясняется, означает "мои слезы" и которое следует на полях Авторизованной версии. И снова мы имеем чтение "Господь посмотрит на скорбь мою(בעניי)", которое представлено в Септуагинте, Сирийском переводе и Вульгате, и которое следует в тексте Авторизованной версии, и отмечено на полях Пересмотренной версии. Становится ясно, что как в текстуальном чтении или *кетив*(בעוני) "на беззаконие мое", так и в официальном чтении или *кери*(בעיני) на глаза мои", нам приходится прибегать к искусственным объяснениям, чтобы получить приемлемый смысл. В первом случае нам говорят, что "беззаконие мое" означает беззаконие или зло, причиненное мне, а во втором случае говорится, что "око мое" означает мои слезы. Древние авторитеты, однако, решительно заявляют, что рассматриваемый нами отрывок представляет собой изменение соферим и что первоначально текст был "Господь воззрит оком своим(בעינו)". В гармонии с каноном, согласно которому антропоморфизмы должны быть удалены, чтение о том, что Господь увидит Своим собственным оком было изменено простым процессом замены буквы *йод* вместо *вав* в конце слова, тем самым преобразуя суффикс третьего лица в первое лицо.

(6, 7 и 8) 2Цар.20:1. "Каждый в шатры свои, Израиль". В Мехилте, который содержит самые ранние записи по этому вопросу, нам сказано, что это не оригинальное чтение, а представляет собой изменение, сделанное соферимами.

Первоначально текст гласил: "каждый к своим *богам*, Израиль". Восстание против дома Давида считалось как неизбежно включающее отступничество от истинного Бога и переход к идолопоклонству. Это рассматривалось как оставление Бога и святилища ради поклонения идолам в шатрах. Но этот дерзкий вызов Бихри[точнее: сына Бихри – прим.пер.], человека Белиала[איש בליעל], был расценен как презрительное пренебрежение и унижение Богу Израиля, которое, очевидно, осталось безнаказанным. Следовательно, соферим переставлял две средние буквы в слове,и לאלהיו *к своим богам*, стало לאהליו *к своим шатрам*. По этой причине древние авторитеты говорят нам, что данное выражение было также изменено в той же самой фразе в 3Цар.12:16 и 2Пар.10:16, которые описывают аналогичные события.

(9) Иер.2:11. Древние записи решительно заявляют, что первоначальное чтение здесь было: "но народ Мой променял славу Мою(כבודי)", и что соферимы изменили его на: "но народ Мой променял славу свою(כבודו)". Тот же самый благоговейный мотив, который лежит в основе изменения имени Бога в предыдущем отрывке определил изменение и здесь. Выражение כבוד *слава*, как считалось, обозначало видимое проявление Божества, т.е. Шхина.

Поэтому говорить, что израильтяне изменили эту верховную славу на идола, считалось слишком смелым заявлением и унизительным для Господа. Поэтому суффикс первого лица был заменен на третий, что легко осуществимо путем замены вав на йод. И хотя "славу свою" можно также относить к Господу, однако это оставляет место для расхождения мнений и, в любом случае, устраняет суровость предложения. Древние версии демонстрируют это изменение соферим, которое также используется как в Авторизованной, так и в Пересмотренной версиях.

(10) Иез.8:17. "И вот, они ветви подносят к носам *своим*(אפם)". Все древние авторитеты утверждают, что это исправление соферим, и что было первоначально: "и вот, они приложили ветвь к *моему* носу(אפי)", т.е. к лицу. Чтобы понять, какое изменение здесь произошло, необходимо рассмотреть контекст. Господь здесь перечисляет великие мерзости, которые дом Иудин совершал в самом Его святилище. Он утверждает, что они не только осквернили Его жертвенник, введя идолопоклонство перед солнцем в храме Господнем, "но еще более, чтобы возбудить Мой гнев, они презрительно показывают ветвь, которая используется как эмблема в этом отвратительном поклонении в самые ноздри Мои". Этот смелый антропоморфизм впоследствии был расценен как унизительный для высшего Божества и, следовательно, в соответствии с предписанным каноном был изменен соферимом.

(11) Ос.4:7. "Славу их обращу в бесславие" — это еще одно изменение соферим. Древние авторитеты утверждают, что оригинальное чтение здесь было **כבודי** *славу Мою*, а не **כבודם** *славу их*. Но из контекста ясно, что это лишь частично отражает изменение, которое ввели здесь соферим, поскольку "Я обращу славу Мою в бесславие " противоречит как контексту, так и принципу, лежащему в основе этого изменения. Поэтому не может быть никаких сомнений в том, что изменение включало также глагол, который, как справедливо отмечает Мехильта, первоначально был **המיר или המירו хифиль**, претерит третьего лица, т.е. *они изменили*, вместо **אמיר** будущего первого лица единственного числа, т.е. *Я обращу*. Соответственно текст первоначально читался так:

Мою славу они изменили на бесславие

Это полностью соответствует изменению, описанному под номером 9.

(12) Авв.1:12. "Но не Ты ли издревле Господь Бог мой, Святый мой? мы не умрем!". Все древние записи категорически утверждают, что здесь представлен исправленный соферимом текст и что первоначальное чтение было таким:

Не от вечности ли Ты?
Господь, Бог мой, Святой мой, Ты не умрешь.

Параллелизм ясно показывает, что это правильное чтение. В обоих фрагментах обращение идет к Господу, Который, согласно описанному в первой части, как существующий от века, а во второй - как никогда не умирающий и пребывающий вечно. Таким образом, введение нового подлежащего во множественном числе с предикатом "мы не умрем", приписывая тем самым бессмертие народу, противоречит смыслу отрывка. Арамейский перевод не только сохранил оригинальное чтение, но и перефразировал его: "мы умрем", перефразировав его: "Слово Твое пребывает вовек", но и Раши(1040-1105) делает его основой своего объяснения: "Пророк говорит: «Почему ты молчишь обо всем этом? Разве Ты не от века Бог мой, Святой мой, Который не умирает»". Очень примечательно, что Пересмотренная версия, которая не обратила внимания ни на какие другие изменения соферим, имеет следующее примечание на полях к этому отрывку: "Согласно древней еврейской традиции: *Ты не умрешь*". Причину этого изменения искать далеко не надо. Считалось оскорбительным говорить о Господе:"Ты не умрешь". Поэтому вместо него было написано: "мы не умрем".

(13) Зах.2:12 в еврейской версии, 2:8 в авторизованной версии. Здесь оригинальное чтение, которое звучало так: "Тот, кто коснется тебя, коснется зеницы ока Моего", было изменено соферимами на: "тот, кто коснется тебя коснется зеницы ока своего(עינו)", т.е. как если бы человек касался зеницы собственного глаза. Хотя "око Господа" нередко используется в Библии, но «зеница ока Моего(עיני)» больше нигде не встречается. Это было сказано, потому что считалось унизительным для Божества, что оно само приписывать себе столь выраженную антропоморфную черту. Поэтому, в соответствии с правилом, которое лежит в основе этих изменений, буква *йод* (י) была заменена на *вав* (ו), как в случае с изменением, представленным в № 9.

(14) Мал.1:13. Все древние авторитеты решительно заявляют, что первоначальное чтение здесь было: "вы хулили Меня(אותי) ", и что соферим изменили его на: "вы осквернили это(אותו)", потому что считалось унизительным для Господа применять к Нему такой оскорбительный предикат. То, что текст первоначально имел **אותי** *Меня*, подтверждается, кроме того, Раши, который ясно говорит: "Это одно из восемнадцати изменений, внесенных соферимами. Текстуальное чтение **אותו** *это*, первоначально было *Меня*, но отрывок был изменен, и они [то есть соферимы] заменили его **אותו** *это*". Святой Иероним должно быть, также знал этот факт, поскольку он считает, что мы можем читать **אותי** *Меня*[1] И действительно, это чтение встречается во многих рукописях.

(15) Пс.106:20(евр.):"и променяли славу свою(כבודם)". Это, как нам говорят, демонстрирует одно из изменений соферим. Первоначальное же прочтение было таким: "они изменили Мою славу(כבודי)". Оно было изменено, потому что утверждение о том, что израильтяне заменили видимую Божью Шехину на изображение вола, считалось унизительным для Божественной сущности. Причина, лежащая в основе этого изменения, та же самая, что побудила к изменениям в отрывках, обозначенных №№ 9 и 11. Следует отметить, что как некоторые рукописи, так и Септуагинта[*αὐτῶν* – **мн.ч.(прим.пер.)**] и Вульгата имеют чтение **כבודו** *Его славу*, в третьем лице, то есть Божью славу или Шехину.

(16) Иов.7:20. Согласно свидетельству древних записей, первоначальное чтение этого отрывка было таким:

Зачем Ты поставил меня знаком для Себя?
И почему я стал для Тебя бременем?

Это чтение сохранилось в Септуагинте и этого требуют параллелизм и контекст. Однако заявление Иова о том, что он стал бременем для Бога, было расценено редакторами текста как граничащее с богохульством. Поэтому соферим изменили עליך *для Тебя*, на **עלי** *для себя*, простым путем опустив единственную букву *каф*(ך). Ибн Эзра(1088 - 1177) один из самых выдающихся еврейских комментаторов средних веков смело заявляет, что "хотя **עלי** *для себя* - это изменение соферим, тем не менее, при объяснении этого отрывка лучше всего игнорировать это изменение".

(17) Иов.32:3. Отрывок "а между тем обвиняли Иова(איוב)" демонстрирует изменение соферим. Согласно списку изменений, сохраненному в Маасе Ефод, текст первоначально был "и потому, что они обвиняли Бога(אלהים)". Контекст показывает, что оригинальное чтение предпочтительнее, чем изменение. Трое друзей Иова пришли, чтобы доказать, что Божье управление по отношению к пострадавшему патриарху были совершенно справедливым, так как его страдания были заслуженным наказанием за его греховную жизнь. Но вместо того, чтобы отстаивать Божественную справедливость, они перестали отвечать Иову, потому что в их глазах он был прав (בעיניהם, как правильно написано в Септуагинте), и они, тем самым, осудили поведение Бога. Выражение, однако, "и осудили Бога" считалось богохульным, и поэтому *Иова* был написано вместо *Бога*.

(18) Плач.3:20. "Душа моя(נפשי) падает во мне", - согласно свидетельству древних авторитетов и масоры является еще одним изменением соферим. Первоначальное чтение было таким: "душа Твоя(נפשך) будет скорбеть обо мне" или "склонятся ко мне". Самое беглое изучение контекста показывает, что оригинальное прочтение восстанавливает логическую последовательность, истинный ритм и патетическую красоту текста. Нам достаточно прочитать три стиха вместе, которые образуют строфу, чтобы убедиться в этом:

19: *Помни о моем несчастье и о моем плачевном состоянии,*
полынь и желчь.
20: *Да, истинно, Ты будешь вспоминать*
и душа Твоя будет скорбеть обо мне.
21: *Это я напоминаю сердцу моему,*
поэтому я имею надежду.

Однако выражение "душа Твоя(נפשך) будет скорбеть" в применении к Богу считалось оскорбительным антропоморфизмом и поэтому соферим в согласии с правилом, которое лежит в основе всех этих исправлений, изменили его на душа моя(נפשי) и тем самым испортили красоту и трогательность строфы.

[1] Ut in Hebraeo legi potest, *et exsufflastis me*, haec dicendo, non sacriticio, sed mihi cui sacrificabatis, fecistis injuriam. Сравните статью о *Тикун Соферим* преподобного Оливера Тернбулла Крейна в *Hebraica*, т. III, стр. 243.

Эти отрывки, однако, просто цитируются как типичные примеры и ни в коем случае не являются исчерпывающими. Таким образом, ни один из вышеупомянутых древних документов не указывает точное количество изменений соферим, но просто приводят множество примеров, чтобы проиллюстрировать принцип, согласно которому непристойные и антропоморфные выражения должны быть изменены авторитетными редакторами текста. Поэтому и различные записи различаются по по количеству примеров, которые они соответственно цитируют. Сифри приводит семь отрывков, Ялкут - десять, Мехильта - одиннадцать, а Танхума - семнадцать. Что существуют и другие отрывки, в которых идентичные, такие же или похожие фразы встречаются в первоначальном тексте и что они тоже подверглись такому же процессу изменения в соответствии с каноном, чтобы удалить бестактные и неуместных выражений, можно увидеть из следующих соображений.

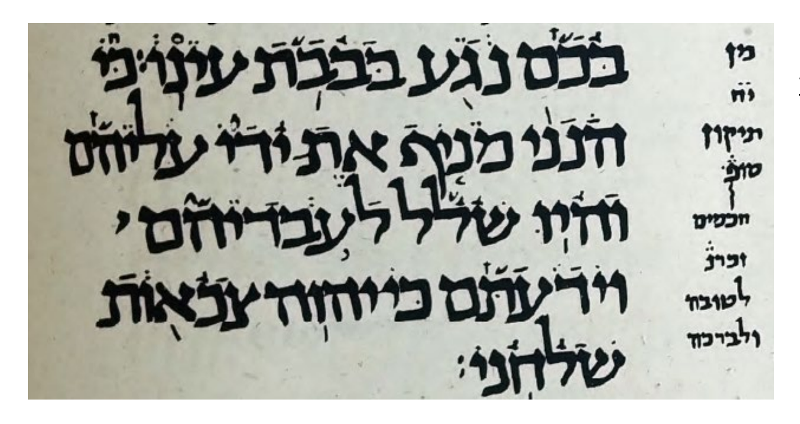
Древнейшая масора в Санкт-Петербургском кодексе 916 г., в котором зарегистрированы эти изменения соферим, добавляет еще два примера, которые не приводятся ни в одном из древних документах. И хотя эти слова просто приводятся без упоминания того, каким было первоначальное чтение, которое изменили соферим, нет никакой трудности в том, чтобы выяснить это в свете другого изменения и помня о принципе, который лежит в основе этих изменений.

Слово, обозначающее первое изменение, - **מחללים** в Мал.1:12. Это указывает на то, что первоначально текст был: "вы осквернили Меня(מחללים אותי)" (ср. Иез.13:19),и что **אותי** *Меня* был изменен на **אותו** *его*, в соответствии с тем же изменением, которое, как нам говорят, сделали соферим в стихе 13. Ибо это не меняет смысла, но смягчает его, устраняя прямую ссылку на Бога. Возможно, изменение могло также включать в себя ключевое слово. Первоначальное прочтение могло быть **מקללים אותי** *вы прокляли Меня*, и *коф*(ק) была заменена на *хет*(ח).

Второе изменение было сделано в слове **קבעים** которое очевидно, относится к Мал.3:9. Первоначальное чтение здесь было: "проклятием вы прокляли" (מאררים) с активным причастием, как видно из параллелизма:

Вы прокляли проклятием
И вы ограбили меня.

Поскольку это проклятие было произнесено против Бога, что было богохульством в высшей степени, активное причастие было заменено на пассивное путем замены *нун* (נ) вместо *мем* (מ), что теперь делает эту фразу совершенно обособленной от остальной части предложения. Стремление смягчить этот отрывок также видно из изменения, которое греческие переводчики имели перед собой, поскольку Септуагинта представляет **במראה אתם ראים** *в видении, которое вы видели*.


בכם נגע בבבת עינו כי
הנני מניף את ידי עליהם
והיו שלל לעבדיהם
וידעתם כי יהוה צבאות
שלחני

מן יח תיקון סופ חכמים זכרנ לטובה ולברכה

Масора парва в Санкт-Петербургском кодексе 916 г. на Зах.2:12(евр.), где отмечено, что **עינו** **"одна из восемнадцати поправок соферим, мудрецов, память о них на благо и благословение"(см. выше)**

10)Непристойные выражения по отношению к Всевышнему. Теперь мы приведем несколько отрывков, в которых изменения были внесены авторитетными редакторами текста, но которые не упоминаются в официальных списках. Прежде всего, это случаи, в которых первоначальное чтение описывало богохульство или проклятие Бога. Такие бранные фразы считались оскорбительными для ушей преданных верующих, когда Писание публично читалось перед общиной. Но именно стремление смягчить эти грубые и нечестивые выражения по отношению к Всевышнему привело к возникновению редакционного канона, в соответствии с которым были внесены соферические изменения.

2Цар.12:14. Если посмотреть на контекст, то можно увидеть, что пророк обвиняет Давида в том, что он совершил двойное преступление - прелюбодеяние и убийство, за каждое из которых Божественный Закон налагал наказание в виде смерти(Лев.20:10;24:17). Будучи абсолютным монархом, никто из его подданных не осмелился бы привести это наказание в исполнение. Поэтому сам Давид, который своим скандальным нарушением Божьего Закона, в первую очередь, хулил Господа, во второстепенном смысле он также дал повод другим последовать его примеру.

Однако такое грубое поведение по отношению к Богу, которое в обычных случаях оскорбляло чувства благочестивых людей, в данном случае было особенно невыносимо. Прямое указание на то, что царь-пастух, сладкий певец Израиля, хулил Господа, смягчено включением слова איבי *врагам*, так что в оригинале читается: *ты сильно похулил Господа*, что стало "ты дал великий повод врагам Господа богохульствовать". То, что это официальное изменение, подтверждается Раши, одним из самых прославленных еврейских толкователей средних веков и наиболее верным хранителем древних традиций. Он решительно заявляет: "Это изменение из-за благоговения перед славой Божьей". На это изменение, более того, указывает тот факт, что נאץ *пиэль*, который встречается не менее тринадцати раз, никогда не обозначает **причину** богохульствовать, но *богохульствовать, проклинать, презирать, провоцировать* и т.д. и везде передается так, даже в Авторизованной версии, и ни в одном случае в породе *хифиль*. Поэтому текст в его нынешнем виде может означать только "потому что ты сильно хулил врагов Господа", что является бессмыслицей.

Пс.10:3(в Синод.пер. 9:24 – прим.пер.). Еще более примечательным является случай, который демонстрирует то же слово. Этот стих в буквальном переводе звучит следующим образом:

Ибо нечестивый хвалится желанием сердца своего,
*И разбойник, благословляя, хулит Господа**.

Сразу видно, что выражение ברך *благословляет*, является маргинальной глоссой к слову נאץ *хулит*, которое, в соответствии с принципом, лежащим в основе этих изменений, призвано устранить грубую и нечестивую фразу "он хулит Господа". Таким образом, в тексте представлено смешение двух редакций, которые появились в двух различных школах, а именно в школе, которая имела первичное чтение נאץ יהוה *хулит Господа* и школа, которая заменила его на ברך יהוה *благословляет Господа*[1]. Некоторое представление о необычных приемах, к которым прибегали переводчики и комментаторы, игнорируя этот факт, чтобы придать понятный смысл тексту в его нынешнем виде можно почерпнуть из Авторизованной и Пересмотренной версий. Авторизованная версия переводит этот стих так:

Ибо нечестивый хвалится желанием сердца своего.
И благословляет любостяжателей, которых Господь отвращается.

На полях:

А любостяжатель благословляет себя, он отвращается от Господа.

в то время как Пересмотренная версия переводит это:

Ибо нечестивый хвалится желанием сердца своего.
А любостяжатель отрекается от Господа, да и презирает Его.

На полях:

И благословляет любостяжателя, но поносит Господа.

Еще более предосудительной и оскорбительной для слуха была фраза "проклинать Господа". Официальные редакторы текста, поэтому, заменяли тем же эвфемистическим выражением ברך *благословлять*, вместо оригинального чтения קלל *проклинать*, или גדף *хулить*.

3Цар.21:10,13. Здесь нам сообщается, что Иезавель подговорила двух негодных людей засвидетельствовать, что Навуфей хулил и Бога, и царя, за что по закону полагалась смертная казнь (Лев.24:16; Втор.13:9, 10). Но Еврейский текст в его нынешнем виде говорит об обратном, поскольку буквально это означает: "Ты благословил (ברכת) Бога и царя". Как в Авторизованной версии, так и в Пересмотренной версии принцип, лежащий в основе этого чтения в оригинале, полностью скрыт, потому что глагол, о котором идет речь, передан как *хулить, отречься, проклясть* и т.д. Глагол ברך *благословлять* не имеет такого антифрастического и эвфемистического значения. Утверждение, что так как оно используется в качестве приветствия как при встрече, так и при расставании[2], оно стало обозначать

*Синод.пер.: *Ибо нечестивый хвалится похотью души своей; корыстолюбец ублажает себя.*

[1] Однако в 13-м стихе этого же псалма, где встречается та же фраза, похоже, не было никакой эвфемистической глоссы, и поэтому редакторы оставили оригинальное чтение. То же самое происходит и в Ис.1:4. Как и другие редакционные принципы, этот канон по причинам, которые мы не можем обсуждать в настоящее время, не был единообразно принят.

[2] Ср. 4Цар.4:29; Прит.27:14; 1Пар.16:43 и т.д.

в процессе эволюции - отрекаться, богохульствовать, проклинать и т.д. – противоречит самой природе его использования. Как при встрече, так и при расставании оно выражает самые добрые чувства, пожелания счастья и дружбы, и нет ни одного случая, когда оно использовалось бы даже косвенно для обозначения расставания навсегда во враждебном смысле, а тем более для передачи идеи богохульства или проклятия. К таким отчаянным приемам искусственного толкования никогда бы не прибегали, если бы канон, принятый редакторами текста, был достаточно учтен. Некоторые из лучших современных критиков, однако, теперь признают, что первоначальное чтение здесь было либо גדפת, как в арамейском тексте, или קללת, как в сирийском. Эти два альтернативных чтения я привел в примечаниях к этому отрывку в моем издании текста.

Смысл ברך *благословлять* теперь определенно доказан, и принцип редактирования, который лежит в основе замены его на קלל *проклинать*, в тексте был должным образом изложен. Излишне обсуждать случаи в книге Иова[1], в которых были внесены такие же соферические изменения. Некоторые из лучших критиков сейчас признают, что оригинальное чтение во всех четырех отрывках было קלל, в то время как другие не колеблясь выставляют его в текст. Однако в соответствии с моим принципом не изменять масоретский текст, я привел первоначальное чтение в примечаниях с вводным замечанием ג״ל = *мне кажется, я считаю, что так и должно быть*, потому что, хотя это чтение совершенно точно, нет ни одной авторитетной рукописи для этого.

11)Сохранение тетраграмматона и других Божественных имен. Не вступая в дискуссию о произношении или значении Божественного Имени יהוה, что выходит за рамки данного раздела, мы должны обратить внимание на тот факт, что евреи с незапамятных времен относились с величайшей святостью и благоговением к не произношению имени Всевышнего Бога, и что благоговение, проявляемое к тетраграмматону, играло важную роль в редактировании текста. На протяжении всей Еврейской Библии везде, где יהוה встречается самостоятельно, оно имеет не свои собственные точки, а те, которые принадлежат אדֹנָי *Господь*, только *йод* (י) имеет простое *шва* вместо *шва патах* = хатеф патах (ֲ) и произносится как *Адонай* = *κύριος*. А когда אדני יהוה встречаются вместе יהוה обозначается в масоретском тексте יֱהוִה гласными точками, которые принадлежат אֱלֹהִים *Бог*[2]. Вследствие этого крайнего благоговения к непроизносимому Имени редакторы текста нередко защищали его, заменяя его либо אֲדֹנָי *Господь*, которое используется во всей Септуагинте и в Новом Завете, либо אֱלֹהִים *Бог*.

Для иллюстрации этого факта я ограничусь лишь несколькими параллельными отрывками, которые описывают идентично одинаковые события, в отношении которых не может быть никаких сомнений. Как во 2Цар.5:17-25, так и в 1Пар.14:8-17 описывается встреча Давида с филистимлянами. В Царствах тетраграмматон(יְהוָה) используется на протяжении всего описания, в то время как в Хрониках *Бог*(אֱלֹהִים) вставлено вместо него, как видно из следующего:

2Цар.5: *И вопросил Давид* ***Господа***(19), *Господь разнес врагов моих*(20), *и вопросил Давид* ***Господа***(23), *ибо тогда пошел* ***Господь*** *пред тобою*(24*), и сделал Давид, как повелел ему* ***Господь***(25).

1Пар.14: *И вопросил Давид* ***Бога***(10), *сломил* ***Бог*** *врагов моих*(11), *и еще вопросил Давид* ***Бога***(14), *ибо вышел* ***Бог*** *пред тобою* (15),*и сделал Давид, как повелел ему* ***Бог***(16).

То же самое происходит и в описании перемещения ковчега в город Давида, о котором у нас также есть дублирующая запись, одна во 2Цар.6:9,11,17 и другая в 1Пар.13:12,14;14:1.

Дублирующий псалом в Псалтыри, а именно 14(евр.) и 53(евр.), иллюстрирует тот же факт. В первом из них используется тетраграмматон, в то время как во втором используется אֱלֹהִים *Бог*, которое заменяет его.

Однако в Библии есть несколько сложных имен, в состав которых вошли три из четырех букв запретного имени. Более того, эти буквы, с которых начинаются рассматриваемые имена на самом деле указывают на יְהוֹ *Иехо*, как на сам тетраграмматон и поэтому в паузе при чтении первой части имени звучало так, как будто читающий произносит неизреченное Имя. Для защиты от этого была предпринята попытка определенной школой редакторов текста опустить букву *хе* (ה), так что первая часть имен, о которых идет речь, была изменена с *Иехо* (יְהוֹ) на *Ио* (יוֹ). Однако это была лишь попытка со стороны определенной школы, поскольку, как мы увидим из последующего анализа, изменения были лишь отчасти, и в большинстве случаев сохранилась первоначальная орфография. При их рассмотрении я буду давать эти имена в соответствии с порядком алфавита иврита и должен предположить, что для целей настоящего исследования не следует принимать во внимание тот факт, что два, три или более лиц часто имеют одно и то же имя в Библии.

[1] См. Иов.1:5,11;2:5,9

[2] См. *The Massorah*, буква א, §116, том 1, стр.26

(1) יְהוֹאָחָז *Иехоахаз* - ***кот орого поддерживает Иегова***, имя которое встречается двадцать четыре раза и сохранило первоначальную орфографию в двадцати отрывках, а именно: 4Цар.10:35;13:1,4,7,8,9,10,22,25,25; 14:8,17; 23:30,31,34; 2Пар.21:17; 25:17,23,25; 36:1 и только в четырех местах оно было изменено на

יוֹאָחָז *Иоахаз*, см. 4Цар.14:1; 2Пар.34:8;26:2,4. За исключением 2Цар. 14:1 заметное различие между двумя различными написаниями, которые представлены на иврите, в Авторизованной версии стерто.

(2) יְהוֹאָשׁ *Иехоаш* - ***кот орого Иегова одарил***, встречается шестьдесят четыре раза, сохранил оригинальное написание только в следующих семнадцати отрывках: 4Цар.12:1,2,3,5,7,8,19;13:10,25; 14:8,9,11,13,13,15,16,17, в то время как в не менее сорока семи отрывках

יוֹאָשׁ *Иоаш* представлен в измененной орфографии, а именно: Суд.6:11,29,30,31;7:14;8:13,29,32,32; 3Цар.22:26; 4Цар. 11:2;12:20,21; 13:1,9,10,12,13,13,14,25; 14:1,1,3,17,23,23,27; Ос.1:1;Ам.1:1 ; 1Пар.3:11;4:22;12:3; 2Пар.18:25; 22:11; 24:1,2,4,22,24; 25:17,18,21,23,23,25,25. Измененная форма, таким образом, преобладает в этом имени.

(3) וִיהוֹזָבָד *Иехозавад* - ***кого Иегова одарил***, встречается тринадцать раз и имеет первоначальное написание только в четырех случаях, а именно: 4Цар.12:22; 1Пар.26:4;2Пар.17:18;24:26; тогда как

יוֹזָבָד *Иозавад*, измененная орфография, представлена в следующих десяти отрывках: Ездр.8:33;10:22,23; Неем.8:7;11:16; 1 Пар.12:4,20,20; 2Пар.31:13; 35:9. Здесь снова преобладает измененное написание.

(4) יְהוֹחָנָן *Иехоханан* - ***кот орого Иегова милост иво дал***, встречается тридцать три раза и сохраняет оригинальную орфографию в следующих девяти случаях: Ездр.10:6,28; Неем.6:18;12:13,42; 1Пар. 26:3; 2Пар.17:15;23:1;28:12; в то время как в следующих местах текст имеет измененное написание

יוֹחָנָן *Иоханан* не менее чем в двадцати четырех отрывках, а именно:4Цар.25:23;Иер.40:8,13,15,16; 41:11,13,14,15,16;42:1,8;43:2,4,5; Ездр.8:12; Неем.12:22,23; 1Пар.3:15,24 ;5:35,36 ;12:4,12. Здесь также преобладает измененная орфография. В Авторизованной версии оригинальное написание стерто.

(5) יְהוֹיָדָע*Иехоада* - ***т от , кого знает Иегова***, встречается сорок семь раз, и имеет первоначальную орфографию в следующих сорока двух отрывках: 2Цар.8:18;20:23;23:20,22; 3Цар.1:8,26,32,36,38,44;2:25,29, 34,35,46;4:4; 4Цар.11:4,9,9,15,17; 12:3,8,10;Иер.29:26; 1Пар.11:22,24;12:27;18:17;27:5,34; 2Пар.22:11; 23:1,8,8,9,11, 14,16,18; 24:2,3,6,12,14,14,15,17,20,22, 25, и сокращенную форму

יוֹיָדָע Иоада в следующих пяти случаях: Неем.3:6;12:10,11,22;13:28.

(6) יְהוֹיָכִין *Иехоахин* - ***т от , кого назначил Иегова,*** встречается одиннадцать раз, сохраняет оригинальную орфографию в десяти отрывках, а именно: 4Цар.24:6,8,12,15;25:27,27; Иер.52:31,31; 2Пар.36:8,9; и это при том, что в одном случае, когда

יוֹיָכִין *Иоахин* измененное написание представлено, а именно в Иез.1:2. Авторизованная версия путает разные написания и в этом имени.

(7) יְהוֹיָקִים *Иехоаким* - ***кого пост авил Иегова***, встречается сорок один раз и сохранило оригинальную орфографию не менее чем в тридцати семи местах, а именно: 4Цар.23:34,35,36;24:1,5,6,19; Иер.1:3;22:18, 24; 24:1; 25:1; 26:1,21, 22,23;27:1,20;28:4; 35:1; 36:1,9,28,29,30,32;37:1; 45:1; 46:2; 52:2; Дан.1:1,2; 1Пар.3:15,16; 2Пар.36:4,5,8; и только в четырех отрывках, где встречается

יוֹיָקִים *Иоаким*, измененная форма в Неем.12:10,10,12,26.

(8) וִיהוֹיָרִיב *Иехоарив* - ***кого защищает Иегова***, встречается семь раз, но текст демонстрирует первоначальную орфографию только в двух случаях, а именно: 1Пар.9:10;24:7, в то время как в пяти отрывках измененная форма

יוֹיָרִיב *Иоарив*, представлена, а именно: Ездр.8:16 ; Неем.11:5,10; 12:6,19.

(9) יהוֹנָדָב *Иехонадав* - ***кот орого Иегова дал в дар***, встречается пятнадцать раз, имеет оригинальное написание в следующих восьми отрывках: 2Цар.13:5; 4Цар.10:15,15,23; Иер.35:8,14,16,18, а в семи случаях текст имеет альтернативную форму

יוֹנָדָב *Ионадав*, см. 2Цар.13:3,3,32,35; Иер.35:6,10,19. Это различие стерто в Авторизованной версии.

(10) יְהוֹנָתָן *Иехонатан*, ***кот орого дал Иегова***, что встречается сто двадцать один раз, имеет оригинальное написание не менее чем в семидесяти девяти отрывках, а именно: Суд. 18:30; 1Цар.14:6,8;18:1.1,3,4; 19:1,2,4,6, 7, 7,7; 20:1,3,4,5,9,10,11,12,13,16,17,18,25,27,28,30,32,33,34,35,37,37,38,38,39,40,42;21:1; 23:16,18; 31:2; 2Цар.1:1,4,5, 12,17,22,23,25,26; 4:4, 4; 9:1,3,6,7; 15:27,36; 17:17,20; 21:7, 7, 12, 13, 14, 21; 23:32; Иер.37:15,20; 38:26; Неем.12:18; 1Пар.8:33, 34;9:39, 40; 20:7; 27:25, 32; 2Пар.17:8, а в следующих сорока двух случаях текст имеет его в сокращенном виде

יוֹנָתָן Ионатан: 1Цар.13:2,3,16,22,22;4:1,3,4,12,12,13,13,14,17,21,27,29,39,40,41,42,42,43,43,44,45,45,49;19:1; 3Цар. 1:42,43; Иер.40:8; Ездр.8:6; 10:15; Неем.12:11,11,14,35; 1Пар.2:32,33; 10:2; 11:34. В Авторизованной версии это различие абсолютно стерто.

(11) יְהוֹסֵף *Иехосиф* встречается только один раз, а именно в Пс.81:6, а во всех многочисленных отрывках, где это имя встречается в Библии, это

יוֹסֵף *Иосиф*. В Авторизованной версии это различие стирается.

(12) יְהוֹצָדָק *Иехоцадак* Иегова делает праведным, встречается тринадцать раз, сохраняя оригинальную орфографию в следующих восьми отрывках: Агг.1:1,12,14; 2:2,4; Зах.6:11; 1Пар.5:40,41, в то время как оно имеет сокращенную форму

יוֹצָדָק *Иоцадак*, в пяти случаях, а именно: Ездр.3:2,8;5:2; 10:18; Неем.12:26. Это различие смешалось в Авторизованной версии.

(13) יְהוֹרָם *Иехорам* - ***кого Иегова возвысил***, встречается сорок девять раз, имеет оригинальную орфографию в следующих двадцати девяти отрывках: 3Цар.22:51;4Цар.1:17,17;3:1,6; 8:1,6,25,29; 9:15,17,21,21, 22, 23, 24; 12:19; 2Пар.17:8; 21:1,3,4,5, 9, 16; 22:1,5,6,6,7,11, а также сокращенную форму

יוֹרָם *Иорам*, в следующих двадцати отрывках: 2Цар.8:10; 4Цар.8:16,21,23,24,25,28,28,29,29;9:14,14,16,16,29; 11:2; 1Пар.3:11; 26:25;2Пар.22:5,7.

(14) יְהוֹשָׁפָט *Иехошафат* - ***т от , кого Иегова судит*** или ***умоляет*** , встречается восемьдесят пять раз, имеет оригинальную орфографию в следующих восьмидесяти трех отрывках: 2Цар.8:16; 20:24; 3Цар.4:3,17; 15:24; 22:2,4, 4,5,7,8,8,10,18,29,30,32,32,41,42,46,49,50,50,51,52; 4Цар.1:17;3:1,7,11,12,12,14; 8:16,16; 9:2,14; 12:19; Иоил.4:2,12; 1Пар.3:10;13:15;2Пар.17:1,3,5,10,11,12;18:1,3,4,6,7,7,9,17,28,29,31,31;19:1,2,4,8;20:1,2,3,5,15,18,20,25,27,30,31, 34, 35,37; 21:1,2,2,12; 22:9,в то время как оно имеет сокращенную форму

יוֹשָׁפָט *Иошафат*, только в двух случаях, т.е. в 1Пар.11:43;15:24.

Насколько я могу судить, есть только четыре имени, которые образованы от *Иехо*(יְהוֹ) и которые полностью сохранили свою первичную орфографию: (1)יְהוֹעַדָּה *Иехоада* - ***т от , кого Иегова украшает*** , которое встречается дважды, 1Пар.8:36, 36; (2) יְהוֹעַדָּן *Иехоаддань*, женский род первого имени, которое также встречается дважды, один раз в 4Цар.14:2 в кери и один раз во 2Пар.24:1; (3) יְהוֹשֶׁבַ *Иехошеба* - ***Иегова - ее клят ва***, т.е. поклоняющаяся Иегове, что встречается один раз в 4Цар.11:2 и его альтернативная форма יְהוֹשַׁבְעַ *Иехошабат*, которая встречается дважды во 2Пар.22:11 и (4) יְהוֹשֻׁעַ *Иехошуа* - ***Иегова его помощник***, который встречается более двухсот пятидесяти раз. Таким образом, видно, что за этими редкими исключениями некоторые школы текстовых критиков пытались заменить יוֹ*Ио* вместо יְהוֹ *Иехо*, в каждом имени, которое начинается с тетраграмматона.

Однако не менее чем в семи именах редакторам текста полностью удалось стереть начальное יְהוֹ *Иехо*, заменив его простым יוֹ*Ио*. (1) יוֹאָב *Иоав* - ***Иегова - от ец его***, которое встречается около сто двадцати семи раз; (2) יוֹאָח *Иоах* - ***Иегова - брат его***, т.е. единомышленник, что встречается одиннадцать раз:4Цар.18:18,26,37; Ис.36:3,11,22; 1Пар. 6:6;26:4; 2Пар.29:12,12; 34:8; (3) יוֹעֵד *Иоед* ***Иегова - свидет ель его***, что встречается однажды: Неем.11:7; (4) יוֹעֶזֶר *Иоезер* - ***Иегова - его помощник***, что также встречается один раз в 1Пар. 12:6; (5) יוֹעָשׁ *Иоаш* - ***Иегова спешит*** , т.е. на помощь ему, что встречается дважды: в 1Пар.8:8; 27:28; (6) יוֹרַי *Иорай* - ***Иегова учит его***, что встречается один раз в 1Пар.5:13 и (7) יוֹתָם *Иофам* - ***Иегова праведен***, что встречается двадцать четыре раза: Суд.9:5,7,21,57; 4Цар.15:5,7,30,32,36,38; 16:1; Ис..1:1; 7:1; Ос.1:1; Мих.1:1; 1Пар.2:47; 3:12;5:17; 2Пар.26:21,23; 27:1,6,7,9. Из этих имен не осталось ни одного случая в нынешнем масоретском тексте, в котором была бы представлена оригинальная форма יְהוֹ *Иехо*.

Большое нежелание, проявленное древними авторитетами произносить тетраграмматон, было также распространено на *Ях* (יה), которое является половиной невыразимого Имени. И хотя им было трудно подобрать другое выражение вместо этого односложного слова, как в случае с непроизносимым Именем, они приняли меры предосторожности от его осквернения. Эти меры, к которым прибегли соферим, объясняют некоторые из явлений в нашем современном масоретском тексте.

При обсуждении обработки, которую это односложное Божественное имя получило от редакторов текста необходимо разделить двадцать два случая, в которых יה *Ях*, единогласно признается древними школами, что оно означает более полную форму יְהוָֹה *Иегова*, от тех отрывков, относительно которых существует различие во мнениях в этих школах. Поступая таким образом, мы сможем лучше понять некоторые особенности, которые видны во всех еврейских Писаниях как в рукописях, так и в изданиях.

Двадцать два отрывка, в которых все школы согласны с тем, что Ях (יה) - это Божественное имя, следующие: Исх.15:2; Ис.12:2; 26:4; 38:11,11; Пс.68:5,19; 77:12; 89:9; 94:7, 12; 102:19; 115:17, 18; 118:5,14,17,18,19; 122:4;130:3;

150:6. Во всех этих случаях *хе*(ה) имеет *маппик*, т.е. יָהּ , что не только указывает на его божественность, но и призвано скрыть первоначальное произношение этого невыразимого Имени.За единственным исключением в Пс.68:5 [4], где это "Ях", Авторизованная версия переводит его как Господь, что является то же выражение, которым Иегова передан без какого-либо замечания на полях, чтобы обратить внимание на тот факт, что это не обычный тетраграмматон. Исправленная версия, которая следует за Авторизованной версией в Пс.68:4 [5] имеет также Ях в Пс.89:8 [9]. Редакторы, однако, последовательно отмечают на полях против каждого случая "Heb. *Jah*".
Существенное различие между древними школами заключается в отношении יה Ях, в выражении **הללויה** Аллилуйя. Чтобы понять суть споров по этому вопросу, необходимо обратиться к некоторым канонам, которыми переписчики должны были руководствоваться при копировании Священного Писания. Везде, где писец, переписывая текст, доходил до одного из божественных имен, он должен был сделать паузу и мысленно освятить священное имя. Если он допускал ошибку при копировании божественного имени, написав "Господь" вместо "Бог" и т.д., ему не разрешалось стирать его, но он должен был заключить его в квадрат, чтобы показать, что оно упразднено. Более того, ему не разрешалось делить божественное имя, написав одну половину в конце строки, а другую половину - в начале следующей строки.

Поскольку "Аллилуйя" является типичным выражением и так как споры по этому поводу затрагивают целый класс слов заканчивающихся на *ях*, и более того, поскольку это отражено в рукописях и в изданиях, мы приводим это обсуждение. В Иерусалимском Талмуде сказано следующее:

По поводу "Аллилуйя" есть разногласия между Равом и Самуилом, один говорит, что это слово должно быть разделено на два слова, другой говорит, что оно не должно быть разделено. По мнению того, кто говорит, что оно должно быть разделено ***ях*** *не должно быть стерто, в то время как согласно другому, который говорит, что оно не должно быть разделено* ***ях*** *может быть стерт, и мы не знаем, которое из них правильное. Теперь из того, что сказал Рав, я слышал от моего дяди [р. Чига], что если бы кто-нибудь даст мне Псалтырь р. Майера, я сотру все "Аллилуйя", потому что он не освятил это слово при написании, ошибочно считая* ***ях*** *как обычное, именно он [т.е. Раб] сказал, что Аллилуйя состоит из двух слов. Однако мнение учителей разделилось, ибо р. Симон говорит от имени р. Иошуа б. Леви, что в Псалтыре используется десять различных выражений для славословия ......, и "Аллилуйя" - самое возвышенное из них, потому что Божественное имя и славословие объединены в нем (Иерусалимская Мегилла I, 9).*

В Вавилонском Талмуде, однако, где обсуждается тот же канон об орфографии "Аллилуйя" нам говорят, что именно Рав в соответствии с кодексом своего дяди р. Чига разделил его на два слова, а именно, **הללו יה** = хвалите Господа, как видно из следующего утверждения:

Был задан вопрос: Как пишется "Аллилуйя" по мнению Рава? На это ответили: Потому что Рав сказал: "Я видел Псалтырь моего дяди [р. Чига], в которой "Аллилу" было написано на одной строке, а ""Ях" - на другой [поэтому он разделил его]. В этом он отличался от р. Иошуа б. Леви, ибо р. Иошуа б. Леви сказал, что значение слова "Аллилуйя" - это "хвалите безмерно". В этом, однако, р. Иошуа противоречит сам себе, потому что р. Иошуа б. Леви сказал, что Псалтырь использует десять различных выражений для хвалы ...... и Аллилуйя - самое возвышенное из них, ибо Божественное имя и хвала сочетаются в нем (Песахим 117 а).

Мы не призваны примирять кажущееся противоречие во взглядах, зафиксированных в именах этих великих талмудических светил. То, что имеет для нас первостепенное значение важно для нас, поскольку оно объясняет варианты, представленные в библейских рукописях и в масоретских изданиях текста, сделанные тремя различными школами, изложены здесь. Согласно традиции одной школы, "Аллилуйя" состоит из двух отдельных слов, и второе слово, односложное "ях" — это Божественное имя. Поэтому при его написании писец должен относиться к нему как к таковому, освящать его при копировании и в случае ошибки не должен стирать его, что разрешается делать с обычной ошибкой. В гармонии с этой школой, поэтому **הללו** *халлу* является повелительным множественным числом, **יה** *Ях* - Божественное имя - является объектом, и фраза должна быть переведена как "хвалите Иегову". И вряд ли могут быть какие-либо сомнения в том, что здесь представлено первоначальное чтение, которое единообразно используется в Авторизованной версии и в Пересмотренной версии.

Согласно второй школе, однако, «аллилуйя» — это одно нераздельное слово, а окончание "ях" просто обозначает силу, мощь, т.е. мощно, могущественно, точно так же как אֵל используется для обозначения превосходства, красоты и т.д. в сочетании אַרְזֵי־אֵל , которое в Авторизованной версии переведено как могучие кедры в Пс.80:10 [11]. Следовательно, при его написании писец не должен освящать его и может стереть его в случае, если он написал его по ошибке. Это просто музыкальное заключительное слово подобно потерявшему смысл Селах. В соответствии с этим Септуагинта и Вульгата просто транслитерируют, как если бы это было имя собственное. Наиболее непонятным образом Авторизованная версия демонстрирует эту точку зрения только на полях в восьми случаях, а именно: Пс.106:1;111:1;112:1;113:1;146:1;148:1;149:1;150:1, не обращая внимания на это альтернативное мнение в других шестнадцати отрывках. Пересмотренная версия, однако, последовательно показывает транслитерированную форму на полях.

В то время как согласно третьей школе, "Аллилуйя", хотя и неразделенное, все же содержит священное имя и является, следовательно, божественным. Р. Иошуа, представляющий эту школу утверждает, таким образом, в противоположность Раву и Р. Измаилу, что святость слова "Ях" нисколько не страдает от того, что "Аллилуйя" было написано, как одно слово. Поэтому рукописи и издания сильно различаются в трактовке "Аллилуйя". Некоторые пишут его как одно слово с дагешем в *хе*,в некоторых - как два слова с *маккефом* и дагешем в *хе*, а некоторые - как одно слово без дагеша в *хе*, таким образом, затирая Божественное имя полностью.

Разнообразие в орфографии термина "аллилу-ях", однако, не единственный эффект, прослеживающийся из-за нежелания соферим произносить непроизносимое Имя даже в такой сокращенной форме. Сократив его до простого восклицания, его точное местоположение в соответствующих псалмах стало таким же безразличным вопросом, как и музыкальное выражение *села*. Мы видели, что "Аллилуйя" первоначально означало "хвалите Иегову". Это неопровержимо подтверждается параллелизмом в Пс.135:3:

Хвалите Господа, ибо Господь благ; пойте имени Его, ибо это сладостно

Как таковая фраза была призывом прелектора, обращенным к поклоняющемуся собранию в храме или в синагоге, чтобы присоединиться к ответной хвале Господу, как и в Пс.33:4, где псалмопевец призывает общину:

Величайте Господа со мною, и превознесем имя Его вместе.

"Аллилуйя", следовательно, имела литургическое значение и как таковое, оно естественно стояло в начале соответствующих псалмов, которые являются антифонами и при чтении которых община повторяла первый стих после каждого последующего стиха, прочитанного прелектором. Это подтверждается Септуагинтой, которая никогда не произносит "Аллилуйя" в конце псалмов, но неизменно начинает псалом с него, как это будет видно из следующего анализа. В целом "Аллилуйя" встречается двадцать четыре раза в масоретском тексте. За вычетом одного отрывка, где оно находится в середине текста, а именно Пс.135:3, "Аллилуйя" только начинает псалом в десяти случаях, тогда как сейчас оно завершает тринадцать раз и, как естественное следствие, оно полностью утратило свой первоначальный литургический смысл, то есть призыв к собранию участвовать в ответах. Однако в переложении еврейского текста, на основе которого была составлена Септуагинта, "Аллилуйя", которым заканчиваются псалмы в нынешнем масоретском тексте начинает следующий псалом в семи из тринадцати случаев, о которых идет речь, в то время как в остальных шести случаях "Аллилуйя" вообще отсутствовало. Следует добавить, что в Септуагинте есть два случая "Аллилуйя", которые не представлены в настоящем масоретском тексте, а именно в Псалмах 116:10 и 147:12, показывая тем самым, что в еврейском переложении, из которого было сделано הֶאֱמַנְתִּי כִּי אֲדַבֵּר *я веровал, и потому говорил*, и שַׁבְּחִי יְרוּשָׁלַםִ אֶת־יְהוָה *хвали, Иерусалим, Господа* каждый из них начинал новый псалом и, что эти два псалма первоначально были четырьмя псалмами.

Однако точное положение "Аллилуйя" не просто точка различия между еврейским переводом, на основе которого была составлена Септуагинта, и тем, что представлено в современном масоретском тексте. Уже в третьем веке нынешней эры споры все еще продолжались между знаменитыми учителями Закона. Глава одной школы по-прежнему утверждал, что "Аллилуйя" всегда должна начинать псалом, как это сделано в Септуагинте, в то время как глава другой школы утверждал столь же решительно, что она должна всегда заканчивать псалом. Однако, у нас нет примеров в известных на сегодняшний день рукописях. Чтобы примирить эти две противоположные традиции глава третьей школы заявил, что он видел Псалтырь, в которой "Аллилуйя" всегда находилось посередине между двумя псалмами (*Песахим* 117a), потому что было трудно решить, относится ли оно к концу предыдущего псалма или к началу следующего псалма. Именно таково его положение в некоторых лучших рукописях, в которых нет свободного места между отдельными псалмами, и именно это я постарался показать в моем издании текста[1].

Как уже было отмечено, "Аллилуйя" — это просто типичный пример, иллюстрирующий беспокойство со стороны редакторов текста, чтобы лишить односложное слово Ях его божественного значения везде, где это можно было сделать. Поэтому древние авторитеты обсуждали и другие группы слов, которые заканчиваются на *ях*(יה), и поскольку различные школы текстовых критиков не могли прийти к согласию относительно правописания этих выражений, и текст, и масора демонстрируют вариации в написании различных слов по всей еврейской Библии. Из этих различий мы можем привести лишь несколько примеров.

Исх.17:16 демонстрирует одну из попыток лишить *ях* (יה) его первоначального смысла. Представители западной школы, или палестинцы, как нам ясно сказано, читают это как одно слово כֵּסְיָה с *хе рафе**, и отрывок, соответственно, переводится "ибо рука на драгоценном троне", как это сделано в арамейском тексте, таким обра-

[1] Самая компетентная статья об Аллилуйе покойного профессора Гретца появилась в *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, т. XXVIII, с.193 и т.д., Кротошин, 1879.

зом удаляя божественность из слога *ях*. Поскольку мы следуем западной школе, я привел это чтение в тексте. Септуагинта, которая также показывает чтение одного слова, принимает его как כִּסְיָה *скрытый* от כסה - *скрывать*, и, следовательно, переводит это как "ибо сокрытой рукой будет Господь воевать с Амаликом". Восточная или вавилонская школа, однако, разделяет его на два слова и сохраняет первоначальное чтение Ях - Иегова. Соответственно отрывок должен быть переведен как "ибо рука на престоле Иеговы", что, как объясняется, означает знак клятвы. Это чтение, в соответствии с принципами масоретского текста, я привел в примечаниях. Однако трудности, в которые оно нас ставит, можно увидеть из вынужденных альтернативных вариантов, представленных на полях как Авторизованной, так и Пересмотренной версий.

Так, придерживаясь изначального Ях(יה) - *Иегова*, который соферим пытались стереть, видно из фразы "Иегова нисси" (נִסִּי) = *Иегова - мое знамя*, из которой כס יה является обычным объяснением после имени, что мы должны читать נֵס *знамя* вместо כֵּס, которое не встречается больше нигде в еврейской Библии, и этот отрывок должен быть переведен:

И построил Моисей жертвенник и нарек ему имя: Иегова - знамя мое, ибо он сказал, что рука на знамени Иеговы; война Иеговы против Амалика будет из рода в род.

И хотя такого прочтения требует контекст и теперь принимается некоторыми лучшими критиками, но поскольку нет никаких авторитетов для него, я просто привел его в примечаниях с вводным замечанием נ"ל = *мне кажется чтение такое* и т.д.

Иис.Н. 15:28 - еще один случай, когда стирание односложного слова "ях" в его отдельном существовании вместо "Иегова" имело место. Согласно западным источникам, которым мы следуем, *Бизотея*(בזיותיה), город на юге Иуды. Его значение частично затемнено из-за нежелания редакторов выставлять Божественное имя в его однозначной форме в такой комбинации. Восточная школа текстуальных критиков, однако, также не проявила здесь никакого благоговения и поэтому сохранила орфографию בזיות־יה *Бизот-ях* = ***презрение Иеговы*** в двух словах. Рецензия, однако, из которого была сделана Септуагинта, несомненно, содержит оригинальное чтение ובנתיה *и поселки* или *деревни ее*. Это подтверждается не только тем, что это формула, используемая в этой самой главе (см.ст. 45) и обычно используется при перечислении округов особенно в книге Иисуса Навина[1], но и из параллельных отрывков в Неем.11:27, где этот самый стих приведен почти буквально и где он звучит следующим образом: וּבַחֲצַר שׁוּעָל וּבִבְאֵר שֶׁבַע וּבְנֹתֶיהָ*в Хацар-Шуале, в Вирсавии и зависящих от нее городах.* И хотя вряд ли можно сомневаться в том, что это правильное прочтение, как сейчас признано некоторыми из лучших критиков, я лишь привел его в примечаниях с обычной вводной фразой צ״ל = *правильное чтение*, когда оно подтверждается древними версиями.

Иер.2:31 поразительно иллюстрирует нежелание одной школы редакторов вводить имя Иеговы, когда этого можно было ожидать. Согласно восточной школе, рассматриваемый нами отрывок должен быть переведен следующим образом:

О род, узрите слово Иеговы,
Разве Я был пустыней для Израиля?
Разве земля - тьма Иеговы?

Здесь Господь обращается к Своему отступившему народу и решительно заявляет, что пока они подчинялись Его руководству, земля не переставала приносить богатые урожаи. Вопросительная форма, как это часто бывает, используется для обозначения эмфатического отрицания, образно утверждая обратное, т.е. "Я был раем для Израиля, земля была озарена светом Иеговы". Однако предикат *тьма Иеговы* рассматривалась восточной школой редакторов как неприемлемое. Поэтому они тесно объединили *ях*(יה) с מאפל *тьма* и тем самым лишили его божественности. Именно из-за этого факта некоторые толкователи принимают это слово просто за женскую форму מאפל , т.е. מאפלה *тьма*, что, очевидно, является мнением, представленным в Авторизованной версии, в то время как другие приписывают *ях*(יה) значение интенсивности, как это сделано в тексте Пересмотренной версии.

Общепринятый перевод, который, как обычно, основан на западной редакции, нарушает ритм и противоречит параллелизму отрывка.

Пс. 118:5. Согласно канону, установленному соферим и масорой, במרחביה является одним словом и представляет

[1] См. Нав.15:47, где оно встречается дважды, и 17:11, где оно используется четыре раза в одном и том же стихе.

другую форму במרחב (Ос.4:16; Пс.31:9), обозначающее буквально *большое место, простор*[1],а затем образно - *свобода, избавление*, подобно тому как צַר , означающее "пролив", переносно используется для обозначения беды, несчастья в первой части этого стиха и в Пс.4:2;44:6 и т.д. Именно такое прочтение *textus receptus*, который следует западной редакции. Соответственно, стих должен быть переведен:

Из затруднительного положения я воззвал к Иегове.
Он ответил мне избавлением.

Это чтение также присутствует в переложении текста, на основе которого была составлена Септуагинта. Согласно Восточной или Вавилонской традиции, это чтение состоит из двух слов בַּמֶּרְחָב יָהּ и, следовательно, рассматриваемый стих должен быть переведен как:

Из затруднительного положения я воззвал к Иегове.
Он ответил мне избавлением Иеговы.

То есть со свободой или избавлением, которое может обеспечить только Иегова. Таким образом, очевидно, что здесь мы имеем еще один случай, когда западная школа текстуальных критиков попыталась защитить более короткую форму невыразимого Имени, объединив его с предыдущим словом, поскольку фраза מרחב יה *простор Иеговы* в ее буквальном виде показалась им слишком смелой метафорой. Примечательно, что Авторизованная и Пересмотренная версии, а также многие современные толкователи отходят здесь от принятого масоретского текста, даже не приводя альтернативного чтения на полях. Более того, отделяя יה от במרחב и без нужды перенося его из конца в начало строки, они вынуждены предположить, что здесь мы имеем *constructio praegnans*, и вставили слова "и поставил меня", которые омрачают параллелизм.

Песнь Песней 8:6. Вследствие того же нежелания показать более короткое имя Иеговы, западная школа текстологов, за которой мы следуем, в *textus receptus* читает שַׁלְהֶבֶתְיָה одним словом, которое объясняется как *сильное пламя* или, как переведено в Авторизованной версии, "которые имеют самое яростное пламя". В той редакции, из которой была сделана Септуагинта, эти согласные также читались как одно слово и произносились как שְׁלָהָבֹתֶיהָ = *φλόγες αὐτῆς пламя его*. Согласно восточной редакции, однако, в соответствии с чтением Бен-Нафтали и в некоторых ранних изданиях это שַׁלְהֶבֶת־יָהּ *пламя Иеговы*, и весь стих должен быть переведен так:

Ибо любовь сильна, как смерть.
Любовь непоколебима, как ад.
Ее пламя - пламя огня,
Пламя Иеговы.

То есть любящее пламя, зажженное в человеческом сердце, происходит от Иеговы. Однако стремление соферим не изображать Иегову как источник человеческой любви, и тем более не выставлять его в параллели с адом привело к тому, что западная редакция вычеркнула имя Бога в единственном месте, где Божественное имя встречается в этой книге. Пересмотренная версия, хотя и противоречащая *textus receptus*, демонстрирует истинное чтение в тексте и дает альтернативный перевод на полях.

Мы видели, что в случае имен собственных, которые состоят из тетраграмматона, и в тех случаях, когда он начинает имя, буква *хе* (ה) опускается, чтобы исключить возможность произношения Божественного имени. По той же причине сокращенная форма Иеговы - Ях(יָהּ) - была сохранена в тех собственных именах, в состав которых она вошла и где она является окончанием имени собственного. Для этого редакторы текста использовали обратный процесс. Вместо того чтобы убрать букву, они добавили одну и превратили односложное божественное имя в двусложное слово.

Сто сорок одно имя собственное в еврейской Библии, которые, согласно масоретскому тексту оканчиваются на *Ях* = Иегова, можно разделить на три класса:

(1) Первый состоит из пятидесяти девяти имен, к которым во многих случаях добавляется *вав*, так что они соответственно, встречаются в дублированной форме, иногда заканчивающейся на *Ях*, а иногда на *Яху*. К ним относятся следующие:

[1] Для аналогичных дублирующих форм см. עֲלִילָה *дело* Пс.14:1 и др. и עֲלִילִיָּה *дело* Иер.32:19; פְּלִילִי *суждение* Иов.31:28 и פְּלִילִיָּה *суждение* Ис.27:7.

אֲבִיָּה *Abijah* = ***whose father is Jehovah:*** 1 Sam. VIII 2; 1 Kings XIV 1; Neh. X 8; XII 4, 17; 1 Chron. II 24; III 10; VI 13; VII 8; XXIV 10; 2 Chron. XI 20, 22; XII 16; XIII 1, 2, 3, 4, 15, 17, 19, 22, 23; XXIX 1.

אֲבִיָּהוּ *Abijahū:* 2 Chron. XIII 20, 21.

אֲדֹנִיָּה *Adonijah* = ***my Lord is Jehovah:*** 2 Sam. III 4; 1 Kings I 5, 17, 18; II 28; Neh. X 17; 1 Chron. III 2.

אֲדֹנִיָּהוּ *Adonijahū:* 1 Kings I 8, 9, 11, 13, 24, 25, 41, 42, 43, 49, 50, 51; II 13, 19, 21, 22, 23, 24; 2 Chron. XVII 8.

אוּרִיָּה *Urijah* = ***my light is Jehovah:*** 2 Sam. XI 3, 6, 6, 7, 8, 8, 9, 10, 10, 11, 12, 12, 14, 15, 16, 17, 21, 24, 26, 26; XII 9, 10, 15; XXIII 39; 1 Kings XV 5; 2 Kings XVI 10, 11, 11, 15, 16; Isa. VIII 2; Ezra VIII 33; Neh. III 4, 21; VIII 4; 1 Chron. XI 41.

אוּרִיָּהוּ *Urijahū:* Jerem. XXVI 20, 21, 23.

אֲחַזְיָה *Ahazjah* = ***upheld of Jehovah:*** 2 Kings I 2; IX 16, 23, 27, 29; XI 2; 2 Chron. XX 35.

אֲחַזְיָהוּ *Ahazjahū:* 1 Kings XXII 40, 50, 52; 2 Kings I 18; VIII 24, 25, 26, 29; IX 21, 23; X 13, 13; XI 1, 2; XII 19; XIII 1; XIV 13; 1 Chron. III 11; 2 Chron. XX 37; XXII 1, 1, 2, 7, 8, 8, 9, 9, 10, 11, 11.

אֲחִיָּה *Ahijah* = ***brother of Jehovah:*** 1 Sam. XIV 3, 18; 1 Kings IV 3; XI 29, 30; XII 15; XIV 2, 4; XV 27, 29, 33; XXI 22; 2 Kings IX 9; Neh. X 27; 1 Chron. II 25; VIII 7; XI 36; XXVI 20; 2 Chron. IX 29.

אֲחִיָּהוּ *Ahijahū:* 1 Kings XIV 4, 5, 6, 18; 2 Chron. X 15.

אֵלִיָּה *Elijah* = ***my God is Jehovah:*** 2 Kings I 3, 4, 8, 12; Ezek. X 21, 26; Mal. III 23; 1 Chron. VIII 27.

אֵלִיָּהוּ *Elijahū:* 1 Kings XVII 1, 13, 15, 16, 18, 22, 23, 23, 24; XVIII 1, 2, 7, 7, 8, 11, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 25, 27, 30, 31, 36, 40, 40, 41, 42, 46; XIX 1, 2, 9, 13, 13, 19, 20, 21; XXI 17, 20, 28; 2 Kings I 10, 13, 15, 17; II 1, 1, 2, 4, 6, 8, 9, 11, 13, 14, 14, 15; III 11; IX 36; X 10, 17; 2 Chron. XXI 12.

אֲמַצְיָה *Amazjah* = ***whom Jehovah strengthens:*** 2 Kings XII 22; XIII 12; XIV 8; XV 1; Amos VII 10, 12, 14; 1 Chron. IV 34; VI 30.

אֲמַצְיָהוּ *Amazjahū:* 2 Kings XIV 1, 9, 11, 11, 13, 15, 17, 18, 21, 23; XV 3; 1 Chron. III 12; 2 Chron. XXIV 27; XXV 1, 5, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 23, 25, 26, 27; XXVI 1, 4.

אֲמַרְיָה *Amarjah* = ***whom Jehovah said,*** i. e. promised q. d. Theophrastus: Zeph. I 1; Ezra VII 3; X 42; Neh. X 4; XI 4; XII 2, 13; 1 Chron. V 33, 33, 37, 37; VI 37; XXIII 19.

אֲמַרְיָהוּ *Amarjahū:* 1 Chron. XXIV 23; 2 Chron. XIX 11; XXXI 15.

בְּנָיָה *Benajah* = ***Built up of Jehovah:*** 2 Sam. XX 23; Ezek. XI 13; Ezra X 25, 30, 35, 43; 1 Chron. IV 36; XI 22, 31; XXVII 14; 2 Chron. XX 14.

בְּנָיָהוּ *Benajahu:* 2 Sam. VIII 18; XXIII 20, 22. 30; 1 Kings I 8, 10, 26, 32, 36, 38, 44; II 25, 29, 30, 30, 34. 35, 46; IV 4; Ezek XI 1; 1 Chron. XI 24; XV 18, 20, 24; XVI 5, 6; XVIII 17; XXVII 5, 6, 34; 2 Chron. XXXI 13.

בֶּרֶכְיָה *Berechjah* = ***Blessed of Jehovah:*** Zech. I 1; Neh. III 4, 30; VI 18; 1 Chron. III 20; IX 16; XV 23.

בֶּרֶכְיָהוּ *Berechjahu:* Zech. I 7; 1 Chron. VI 24; XV 17; 2 Chron. XXVIII 12.

גְּדַלְיָה *Gedaljah* = ***Magnified of Jehovah:*** Jerem XL 5, 8; XLI 16; Zeph. I 1; Ezra X 18.

גְּדַלְיָהוּ *Gedaljahū:* 2 Kings XXV 22, 23, 23, 24, 25; Jerem XXXVIII 1; XXXIX 14; XL 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16; XLI 1, 2, 3, 4, 6, 9, 10, 18; XLIII 6; 1 Chron. XXV 3, 9.

גְּמַרְיָה *Gemarjah* = ***Perfected of Jehovah:*** Jerem. XXIX 3.

גְּמַרְיָהוּ *Gemarjahū:* Jerem. XXXVI 10, 11, 12, 25.

דְּלָיָה *Delajah* = ***Freed of Jehovah:*** Ezra II 60; Neh. VI 10; VII 62; 1 Chron. III 24.

דְּלָיָהוּ *Delajahū:* Jerem. XXXVI 12, 25; 1 Chron. XXIV 18.

הוֹדַוְיָה *Hodavjah* = ***Praise of Jehovah:*** Ezra II 40; 1 Chron. V 24; IX 7.

הוֹדַוְיָהוּ *Hodavjahū:* 1 Chron. III 24.

זְבַדְיָה *Zebadjah* = ***Jehovah gave:*** Ezra VIII 8; X 20; 1 Chron. VIII 15, 17; XII 7; XXVII 7.

זְבַדְיָהוּ *Zebadjahū:* 1 Chron. XXVI 2; 2 Chron. XVII 8; XIX 11.

זְכַרְיָה *Zecharjah* = ***whom Jehovah remembers:*** 2 Kings XIV 29; XV 11; XVIII 2; Zech. I 1, 7; VII 1, 8; Ezra V 1; VI 14; VIII 3, 11, 16; X 26; Neh. VIII 4; XI 4, 5, 12; XII 16, 35, 41; 1 Chron. IX 21, 37; XV 20; XVI 5; 2 Chron. XVII 7; XXIV 20; XXXIV 12.

זְכַרְיָהוּ *Zecharjahū:* 2 Kings XV 8; Isa. VIII 2; 1 Chron. V 7; XV 18, 24; XXIV 25; XXVI 2, 11, 14; XXVII 21; 2 Chron. XX 14; XXI 2; XXVI 5; XXIX 1, 13; XXXV 8.

חִזְקִיָּה *Hezekijah* = ***my strength is Jehovah:*** 2 Kings XVIII 1, 10, 14, 14, 15, 16, 16; Zeph. I 1; Prov. XXV 1; Neh. VII 21; X 18; 1 Chron. III 23.

חִזְקִיָּהוּ *Hezekijahū:* 2 Kings XVI 20; XVIII 9, 13, 17, 19, 22, 29, 30, 31, 32, 37; XIX 1, 3, 5, 9, 10, 14, 14, 15, 20; XX 1, 3, 5, 8, 12, 12, 13, 13, 14, 14, 15, 16, 19, 20, 21; XXI 3; Isa. XXXVI 1, 2, 4, 7, 14, 15, 16, 18, 22; XXXVII 1, 3, 5, 9, 10, 14, 14, 15, 21; XXXVIII 1, 2, 3, 5, 9, 22; XXXIX 1, 2, 2, 3, 3, 4, 5, 8; Jerem. XXVI 18, 19; 1 Chron. III 13; 2 Chron. XXIX 18, 27; XXX 24; XXXII 15.

חִלְקִיָּה *Hilkijah* = ***my portion is Jehovah:*** 2 Kings XVIII 37; XXII 8, 10, 12; Jerem. XXIX 3; Ezra VII 1; Neh. VIII 4; XI 11; XII 7, 21; 1 Chron. V 39, 39; VI 30; IX 11; 2 Chron XXXV 8.

חִלְקִיָּהוּ *Hilkijahū:* 2 Kings XVIII 18, 26; XXII 4, 8, 14; XXIII 4, 24; Isa. XXII 20; XXXVI 3, 22; Jerem. I 1; 1 Chron. XXVI 11; 2 Chron. XXXIV 9, 14, 15, 15, 18, 20, 22

חֲנַנְיָה *Hananjah* = ***whom Jehovah has graciously given:*** Jerem. XXVIII 1, 5, 10, 11, 12, 13, 15, 15, 17; XXXVII 13; Dan. I 6, 7, 11, 19; II 17; Ezra X 28; Neh. III 8, 30; VII 2; X 24; XII 12, 41; 1 Chron. III 19, 21; VIII 24; XXV 4.

חֲנַנְיָהוּ *Hananjahū:* Jerem. XXXVI 12; 1 Chron. XXV 23; 2 Chron. XXVI 11.

חֲשַׁבְיָה *Hashabjah* = ***whom Jehovah regards:*** Ezra VIII 19, 24; Neh. III 17; X 12; XI 15, 22; XII 21, 24; 1 Chron. VI 30; IX 14; XXV 19; XXVII 17.

חֲשַׁבְיָהוּ *Hashabjahū:* 1 Chron. XXV 3; XXVI 30; 2 Chron. XXXV 9.

טוֹבִיָּה *Tobijah* = ***my good is Jehovah:*** Zech. VI 10, 14; Ezra II 60; Neh. II 10, 19; III 35; IV 1; VI 1, 12, 14, 17, 17, 19; VII 62; XIII 4, 7, 8.

טוֹבִיָּהוּ *Tobijahū:* 2 Chron. XVII 8.

יַאֲזַנְיָה *Jaazanjah* = ***whom Jehovah hears:*** Jerem. XXXV 3; Ezek. XI 1.

יַאֲזַנְיָהוּ *Jaazanjahū:* 2 Kings XXV 23; Ezek. VIII 11.

יֹאשִׁיָּה *Joshijah* = ***whom Jehovah heals:*** Zech. VI 10.

יֹאשִׁיָּהוּ *Joshijahū:* 1 Kings XIII 2; 2 Kings XXI 24, 26; XXII 1, 3; XXIII 16, 19, 23, 24, 28, 29, 30, 34, 34; Jerem. I 2, 3, 3; III 6; XXII 11, 11, 18; XXV 1, 3; XXVI 1; XXXV 1; XXXVI 1, 2, 9; XXXVII 1; XLV 1; XLVI 2; Zeph. I 1; 1 Chron. III 14, 15; 2 Chron. XXXIII 25; XXXIV 1, 33; XXXV 1, 7, 16, 18, 19, 20, 20, 22. 23, 24, 25, 25, 26; XXXVI 1.

יְזַנְיָה *Jezanjah* = ***whom Jehovah hears:*** Jerem. XLII 1.

יְזַנְיָהוּ *Jezanjahu:* Jerem. XL 8.

יְחִזְקִיָּה *Jehizkijah* (Hezekiah) = ***Jehovah strengthens:*** Hos I 1; Micah I 1; Ezra II 16.

יְחִזְקִיָּהוּ *Jehizkijahu:* 2 Kings XX 10; Isa. I 1; Jerem. XV 4; 1 Chron. IV 41; 2 Chron. XXVIII 12, 27; XXIX 1, 20, 30, 31, 36; XXX 1, 18, 20, 22; XXXI 2, 8, 9, 11, 13, 20; XXXII 2, 8, 9, 11, 12, 16, 17, 20, 22, 23 24, 25, 26, 26, 27, 30, 30, 32, 33; XXXIII 3.

יְכָלְיָה *Jecholjah* = ***able through Jehovah:*** 2 Chron. XXVI 3.

יְכָלְיָהוּ *Jecholjahu:* 2 Kings XV 2.

יְכָנְיָה *Jechonjah* = ***whom Jehovah has appointed:*** Jerem. XXVII 20; XXVIII 4; XXIX 2; Esther II 6; 1 Chron. III 16, 17.

יְכָנְיָהוּ *Jechonjahū:* Jerem. XXIV 1.

יְרִיָּה *Jerijah* = ***founded of Jehovah:*** 1 Chron. XXVI 31.

יְרִיָּהוּ *Jerijahū:* 1 Chron. XXIII 19; XXIV 23.

יִרְמְיָה *Jeremjah* = ***whom Jehovah setteth up:*** Jerem. XXVII 1; XXVIII 5, 6, 10, 11, 12, 15; XXIX 1; Dan. IX 2; Ezra I 1; Neh. X 3; XII 1, 12, 34; 1 Chron. V 24; XII 4, 10.

יִרְמְיָהוּ *Jeremjahu:* 2 Kings XXIII 31; XXIV 18; Jerem. I 1, 11; VII 1; XI 1; XIV 1; XVIII 1, 18; XIX 14; XX 1, 2, 3, 3; XXI 1, 3; XXIV 3; XXV 1, 2, 13; XXVI 7, 8, 9, 12, 20, 24; XXVIII 12; XXIX 27, 29, 30; XXX 1; XXXII 1, 2, 6, 26; XXXIII 1, 19, 23; XXXIV 1, 6, 8, 12; XXXV 1, 3, 12, 18; XXXVI 1, 4, 4, 5, 8, 10, 19, 26, 27, 27, 32, 32; XXXVII 2, 3, 4, 6, 12, 13, 14, 14, 15, 16, 16, 17, 18, 21, 21; XXXVIII 1, 6, 6, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 12, 13, 13, 14, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 27, 28; XXXIX 11, 14, 15; XL 1, 2, 6; XLII 2, 4, 5, 7; XLIII 1, 2, 6, 8; XLIV 1, 15, 20, 24; XLV 1, 1; XLVI 1, 13; XLVII 1; XLIX 34; L 1; LI 59, 60, 61, 64; LII 1; 1 Chron. XII 13; 2 Chron. XXXV 25; XXXVI 12, 21, 22.

יִשִּׁיָּה *Ishijah* = ***whom Jehovah lended:*** Ezra X 31; 1 Chron. VII 3; XXIII 20; XXIV 21, 25, 25.
יִשִּׁיָּהוּ *Ishijahū:* 1 Chron. XII 6.

יִשְׁמַעְיָה *Ishmajah* = ***whom Jehovah heareth:*** 1 Chron. XII 4.
יִשְׁמַעְיָהוּ *Ishmajahū:* 1 Chron. XXVII 19.

יְשַׁעְיָה *Jeshajah* = ***help of Jehovah:*** Ezra VIII 7, 19; Neh. XI 7; 1 Chron. III 21.
יְשַׁעְיָהוּ *Jeshajahū* (Isaiah): 2 Kings XIX 2, 5, 6, 20; XX 1, 4, 7, 8, 9, 11, 14, 16, 19; Isa. I 1; II 1; VII 3; XIII 1; XX 2, 3; XXXVII 2, 5, 6, 21; XXXVIII 1, 4, 21; XXXIX 3, 5, 8; 1 Chron. XXV 3, 15; XXVI 25; 2 Chron. XXVI 22; XXXII 20, 32.

כְּנַנְיָה *Chenanjah* = ***whom Jehovah placed:*** 1 Chron. XV 27.
כְּנַנְיָהוּ *Chenanjahū:* 1 Chron. XV 22; XXVI 29.

מִיכָיָה *Michajah* = ***who is like Jehovah:*** 2 Kings XXII 12; Jerem. XXVI 18; Neh. XII 35, 41.
מִיכָיָהוּ *Michajahū:* 2 Chron. XIII 2; XVII 7.
מִיכָיְהוּ *Michajhū:* Judg. XVII 1, 4; 1 Kings XXII 8, 9, 13, 14, 15, 24, 25, 26, 28; Jerem. XXXVI 11, 13; 2 Chron. XVIII 7, 8, 12, 13, 23, 24, 25, 27.

מַלְכִּיָּה *Malchijah* = ***my king is Jehovah:*** Jerem. XXI 1; XXXVIII 1; Ezra X 25, 25, 31; Neh. III 11, 14, 31; VIII 4; X 4; XI 12; XII 42; 1 Chron. VI 25, IX 12; XXIV 9.
מַלְכִּיָּהוּ *Malchijahū:* Jerem. XXXVIII 6.

מַעַזְיָה *Maazjah* = ***consolation of Jehovah:*** Neh. X 9.
מַעַזְיָהוּ *Maazjahū:* 1 Chron. XXIV 18.

מַעֲשֵׂיָה *Maasejah* = ***work of Jehovah:*** Jerem. XXI 1; XXIX 21, 25; XXXVII 3; Ezra X 18, 21, 22, 30; Neh. III 23; VIII 4, 7; X 26; XI 5, 7; XII 41, 42.
מַעֲשֵׂיָהוּ *Maasejahū:* Jerem. XXXV 4; 1 Chron. XV 18, 20; 2 Chron. XXIII 1; XXVI 11; XXVIII 7; XXXIV 8.

מְשֶׁלֶמְיָה *Meshelemjah* = ***whom Jehovah repays:*** 1 Chron. IX 21.
מְשֶׁלֶמְיָהוּ *Meshelemjahū:* 1 Chron. XXVI 1, 2, 9.

מַתַּנְיָה *Mattanjah* = ***gift of Jehovah:*** 2 Kings XXIV 17; Ezra X 26, 27, 30, 37; Neh. XI 17, 22; XII 8, 25, 35; XIII 13; 1 Chron. IX 15; 2 Chron. XX 14.
מַתַּנְיָהוּ *Mattanjahū:* 1 Chron. XXV 4, 16; 2 Chron. XXIX 13.

מַתִּתְיָה *Mattithjah* = *gift of Jehovah:* Ezra X 43; Neh. VIII 4; 1 Chron. IX 31; XVI 5.

מַתִּתְיָהוּ *Mattithjahū:* 1 Chron. XV 18, 21; XXV 3, 21.

נֵרִיָּה *Nerijah* = *my lamp is Jehovah:* Jerem. XXXII 12, 16; XXXVI 4, 8; XLIII 3; XLV 1; LI 59.

נֵרִיָּהוּ *Nerijahū:* Jerem. XXXVI 14, 32; XLIII 6.

נְתַנְיָה *Nethanjah* = *given of Jehovah:* 2 Kings XXV 23 25; Jerem. XL 14, 15; XLI 1, 2, 6, 7, 10, 11, 12, 15, 16, 18; 1 Chron. XXV 2.

נְתַנְיָהוּ *Nethanjahū:* Jerem. XXXVI 14; XL 8; XLI 9; 1 Chron. XXV 12; 2 Chron. XVII 8.

עֹבַדְיָה *Obadjah* = *servant of Jehovah:* Obad. 1; Ezra VIII 9; Neh. X 6; XII 25; 1 Chron. III 21; VII 3; VIII 38; IX 16, 44; XII 9; 2 Chron. XVII 7.

עֹבַדְיָהוּ *Obadjahū:* 1 Kings XVIII 3, 3, 4, 5, 6, 7, 16; 1 Chron. XXVII 19; 2 Chron. XXXIV 12.

עֲדָיָה *Adajah* = *ornament of Jehovah:* 2 Kings XXII 1; Ezra X 29, 39; Neh. XI 5, 12; 1 Chron. VI 26; VIII 21; IX 12.

עֲדָיָהוּ *Adajahu:* 2 Chron. XXIII 1.

עֻזִּיָּה *Uzzijah* = *my strength is Jehovah:* 2 Kings XV 13, 30; Hos. I 1; Amos I 1; Zech. XIV 5; Ezra X 21; Neh. XI 4; 1 Chron. VI 9.

עֻזִּיָּהוּ *Uzzijahu:* 2 Kings XV 32, 34; Isa. I 1; VI 1; VII 1; 1 Chron. XXVII 25; 2 Chron. XXVI 1, 3, 8, 9, 11, 14, 18, 18, 19, 21, 22, 23; XXVII 2.

עֲזַרְיָה *Azarjah* = *helped of Jehovah:* 2 Kings XIV 21; XV 1, 7, 17, 23, 27; Jerem. XLIII 2; Dan. I 6, 7, 11, 19; II 17; Ezra VII 1, 3; Neh. III 23, 24; VII 7; VIII 7; X 3; XII 33; 1 Chron. II 8, 38, 39; III 12; V 35, 35, 36, 37, 39, 40; VI 21; IX 11; 2 Chron. XXI 2; XXIII 1.

עֲזַרְיָהוּ *Azarjahu:* 1 Kings IV 2, 5; 2 Kings XV 6, 8; 2 Chron XV 1; XXI 2; XXII 6; XXIII 1; XXVI 17, 20; XXVIII 12; XXIX 12, 12; XXXI 10, 13

עֲתַלְיָה *Athaljah* = *afflicted of Jehovah:* 2 Kings XI 1, 3, 13, 14; Ezra VIII 7; 1 Chron. VIII 26; 2 Chron XXII 12.

עֲתַלְיָהוּ *Athaljahu:* 2 Kings VIII 26; XI 2, 20; 2 Chron. XXII 2, 10, 11; XXIII 12, 13, 21; XXIV 7.

פְּדָיָה *Pedajah* = *redemption of Jehovah:* 2 Kings XXIII 36; Neh. III 25; VIII 4; XI 7; XIII 13; 1 Chron. III 18, 19.

פְּדָיָהוּ *Pedajahū:* 1 Chron. XXVII 20.

פְּלַטְיָה *Pelatjah* = *deliverance of Jehovah:* Neh. X 23; 1 Chron III 21; IV 42.

פְּלַטְיָהוּ *Pelatjahū:* Ezek. XI 1, 13

צִדְקִיָּה *Zidkijah* (Zedekiah) = ***my justice is Jehovah:*** 1 Kings XXII 11; Jerem. XXVII 12; XXVIII 1; XXIX 3; Neh. X 2; 1 Chron. III 16.

צִדְקִיָּהוּ *Zidkijahū:* 1 Kings XXII 24; 2 Kings XXIV 17, 18, 20; XXV 2, 7, 7; Jerem. I 3; XXI 1, 3, 7; XXIV 8; XXVII 3; XXIX 21, 22; XXXII 1, 3, 4, 5; XXXIV 2, 4, 6, 8, 21; XXXVI 12; XXXVII 1, 3, 17, 18, 21; XXXVIII 5, 14, 15, 16, 17, 19, 24; XXXIX 1, 2, 4, 5, 6, 7; XLIV 30; XLIX 34; LI 59; LII 1, 3, 5, 8, 10, 11; 1 Chron. III 15; 2 Chron. XVIII 10, 23; XXXVI 10, 11.

צְפַנְיָה *Zephanjah* = ***Hid*** or ***protected of Jehovah:*** Jerem. XXI 1; XXIX 25. 29; LII 24; Zeph. I 1; Zech. VI 10, 14; 1 Chron. VI 21.

צְפַנְיָהוּ *Zephanjahū:* 2 Kings XXV 18; Jerem. XXXVII 3.

רְחַבְיָה *Rehabjah* = ***whom Jehovah enlarges:*** 1 Chron. XXIII 17, 17.

רְחַבְיָהוּ *Rehabjahū:* 1 Chron. XXIV 21, 21; XXVI 25.

שְׂרָיָה *Serajah* = ***warrior of Jehovah:*** 2 Sam. VIII 17; 2 Kings XXV 18, 23; Jerem. XL 8; LI 59, 59, 61; LII 24; Ezra II 2; VII 1; Neh. X 3; XI 11; XII 1, 12; 1 Chron. IV 13, 14, 35; V 40, 40.

שְׂרָיָהוּ *Serajahū:* Jerem. XXXVI 26.

שְׁבַנְיָה *Shebanjah* = ***caused to grow up of Jehovah:*** Neh. IX 4, 5; X 5, 11, 13; XII 14.

שְׁבַנְיָהוּ *Shebanjahū:* 1 Chron. XV 24.

שְׁכַנְיָה *Shechanjah* = ***habitation of Jehovah:*** Ezra VIII 3, 5; X 2; Neh. III 29; VI 18; XII 3; 1 Chron. III 21, 22.

שְׁכַנְיָהוּ *Shechanjahū:* 1 Chron. XXIV 11; 2 Chron. XXXI 15.

שֶׁלֶמְיָה *Shelemjah* = ***recompensed of Jehovah:*** Jerem. XXXVII 3, 13; Ezra X 39; Neh. III 30; XIII 13.

שֶׁלֶמְיָהוּ *Shelemjahū:* Jerem. XXXVI 14, 26; XXXVIII 1; Ezra X 41; 1 Chron. XXVI 14.

שְׁמַעְיָה *Shemajah* = ***Heard of Jehovah:*** 1 Kings XII 22; Jerem. XXIX 31, 31, 32; Ezra VIII 13, 16; X 21, 31; Neh. III 29; VI 10; X 9; XI 15; XII 6, 18, 34, 35, 36, 42; 1 Chron. III 22, 22; IV 37; V 4; IX 14, 16; XV 8, 11; XXIV 6; XXVI 4, 6, 7; 2 Chron. XII 5, 7, 15; XXIX 14.

שְׁמַעְיָהוּ *Shemajahū:* Jerem. XXVI 20; XXIX 24; XXXVI 12; 2 Chron. XI 2; XVII 8; XXXI 15; XXXV 9.

שְׁמַרְיָה *Shemarjah* = ***Guarded of Jehovah:*** Ezra X 32, 41; 2 Chron. XI 19.

שְׁמַרְיָהוּ *Shemarjahū:* 1 Chron. XII 5.

שְׁפַטְיָה *Shephatjah* = ***judge of Jehovah:*** 2 Sam. III 4; Jerem. XXXVIII 1; Ezra II 4, 57; VIII 8; Neh. VII 9, 59; XI 4; 1 Chron. III 3; IX 8.

שְׁפַטְיָהוּ *Shephatjahū:* 1 Chron. XII 5; XXVII 16; 2 Chron. XXI 2.

Как в Авторизованной версии, так и в Пересмотренной различия между этими двумя формами одного и того же имени полностью стерты. Игнорируя последний слог и транслитерируя обе формы одинаково, переводчики лишили исследователя возможности выяснить процесс сохранения имени Иегова или Ях в разных книгах.

(2) Второй класс составляют имена собственные образованные от *Ях* (יָהּ), которые единообразно удлиняются до *Яху* (יָהוּ). Из них мы имеем следующие одиннадцать примеров:

אֲצַלְיָהוּ *Azaljahu* = ***reserved of Jehovah:*** 2 Kings XXII 3; 2 Chron. XXXIV 8.

בֻּקִּיָּהוּ *Bukkijahu* = ***emptying of Jehovah:*** 1 Chron. XXV 4, 13.

יְבֶרֶכְיָהוּ *Jeberechjahu* = ***he will be blessed of Jehovah:*** Isa. VIII 2.

יִגְדַּלְיָהוּ *Igdaljahu* = ***Jehovah will make him great:*** Jerem. XXXV 4.

יֶחְדְּיָהוּ *Jehdejahu* = ***Jehovah will make him joyful:*** 1 Chron. XXIV 20; XXVII 30.

כָּנְיָהוּ *Conjahu* = ***established of Jehovah:*** Jerem. XXII 24, 28; XXXVII 1.

כָּנַנְיָהוּ *Conanjahu* (the *Keri*), 2 Chron. XXXI 12, 13; XXXV 9.

מִקְנֵיָהוּ *Miknejahu* = ***possession of Jehovah:*** 1 Chron. XV 18, 21.

סְמַכְיָהוּ *Semachjahu* = ***sustained of Jehovah:*** 1 Chron. XXVI 7.

עֲזַזְיָהוּ *Azazjahu* = ***strengthened of Jehovah:*** 1 Chron. XV 21; XXVII 20; 2 Chron. XXXI 13.

רְמַלְיָהוּ *Remaljahu* = ***Adorned of Jehovah:*** 2 Kings XV 25, 27, 30, 32, 37; XVI 1, 5; Isa. VII 1, 4, 5, 9; VIII 6; 2 Chron. XXVIII 6.

Видно, что за исключением последнего имени все остальные встречаются нечасто. Вероятно, именно этим объясняется тот факт, что процесс единообразия был успешно осуществлен редакторами текста. И в этом случае и Авторизованная, и Пересмотренная версии не обращают внимания на то, что эти имена встречаются в тексте. Пересмотренная версия не обратила внимания на то, что эти имена оканчиваются на *яху*, и транслитерировала их так, как если бы они заканчивались на *ях*.

(3) Третий класс составляют имена, соединенные с Божественным именем *ях*, которые редакторы текста не пытались сохранить путем преобразования окончания в *яху*. Существует не менее семидесяти одного таких собственных имен, которые сохранили свою первоначальную орфографию, и поскольку они не претерпели никаких изменений, то мне нет необходимости перечислять их.

Однако это не единственный способ, с помощью которого редакторы текста защищались от произношения сокращенной формы тетраграмматона. Вместо добавления слога они часто опускали букву *хе* вообще или заменяли ее другой буквой. Так,

אֲבִיָּה *Авия*, которое иногда удлиняется до *Авияху,* буква *хе* вообще опускается, и имя сокращается до אֲבִי *Ави*. Это видно из сравнения 2Пар.29:1 со 4Цар.18:2, где мать Езекии названа двумя явно противоречащими друг другу именами.

יִשְׁמְרַי *Ишмерай* в 1Пар.8:18 теперь воспринимается как יִשְׁמַרְיָה - ***хранимый Иеговой***. Не только здесь опущена буква *хе*, которая лишает последний слог божественного имени *Ях*, но и гласные точки были адаптированы к этой измененной форме.

Точно такой же прием использован в Ездр.10:34, где מַעֲדַי *Маадай* просто выставляется в модифицированном виде от מַעַדְיָה *Маадьях* - ***украшение Иеговы***, которое встречается в Неем.12:5, и в имени מַתְּנַי *Маттнай*. Это имя, которое встречается трижды (Ездр.10:33,37; Неем.12:19), является просто сокращенная форма имени (מַתַּנְיָה *Матtаньях* = дар Иеговы). При этом божественное имя *Ях* удалено.

עֹבַדְיָה *Овадьях*- ***поклонник Иеговы***, которое в нескольких местах было изменено на עֹבַדְיָהוּ *Овадьяху*, и которое встречается в оригинальной орфографии в 1Пар.9:16 как потомок левитов и пишется как עַבְדָּא *Авда*- ***слуга*** в Неем.11:17, хотя описывает одно и то же лицо.

То же самое относится и к שְׁמַעְיָה *Шмайях* – ***услышанный Иеговой***, сыну Галала, который упоминается в списках левитов в 1Пар.9:16, в то время как в списке в Неем.11:17 имя этого сына Галала пишется как שַׁמּוּעַ *Шаммуа* - ***услышанный***, при этом односложное слово *Ях* = ***Иегова*** полностью отсутствует. Такова была забота о защите тетраграмматона.

Насколько этот процесс обезличивания *ях* был осуществлен, и какое влияние он оказал на редактирование еврейского текста, можно судить по тому, что древние авторитеты дошли до того, что стали воспринимать его в значении греческого междометия ἰώ, ἰοῦ и рассматривали его как восклицание скорби и боли. Так, мидраш Рабба на Быт.43:14 замечает следующее:

Р. Финеас сказал от имени р. Хозея: Здесь не сказано: "Благословен человек, которого Ты наказываешь, Иегова" [Пс.94:12], но "благословен человек, которого Ты наказываешь, о Ях". Это подобно тому, как человек, осужденный судьей, кричит от боли и говорит: ἰώ, ἰοῦ "Довольно, довольно!" Так и Иаков сказал: "Тот, Кто скажет о страданиях, что довольно, скажет и о моих страданиях - достаточно! Ибо сказано: "Бог всемогущий, да помилует тебя перед человеком и т.д."[1].

Древние редакторы текста также старались защитить от произношения другие Божественные имена, в частности *Элохим*(אֱלֹהִים) и *Эль*(אֵל) Бог, хотя и не в такой степени, как тетраграмматон. Не вдаваясь в подробности всех результатов, вытекающих из защиты этих имен, я остановлюсь лишь на некоторых явлениях в еврейском тексте, обусловленных этой причиной.

Имя Даниил встречается в Библии восемьдесят один раз: тридцать раз в еврейском тексте и пятьдесят один - в арамейской части книги этого знаменитого пророка вавилонского плена. Как в Авторизованной версии, так и в Пересмотренной версии ничто не указывает на транслитерацию этого имени, что оригинал имеет какие-то особенности в орфографии. Это имя обозначает "мой судья - Бог" или "судья Божий", и все же оно не обозначается гласными и не произносится как דָּנִיאֵל *Дани-эль* по аналогии с подобными сочетаниями[2], а неизменно огласовывается и произносится как דָּנִיֵּאל *Дани-иэль*, что полностью стирает Божественное имя אֵל *Эль*. Это происходит в соответствии с каноном, изложенным в масоре, согласно которому "*цере* должна быть под буквой *йод* в соответствии с прославленным кодексом в стране Эден"[3]. Отсюда и этот примечательный феномен в рукописях и печатных изданиях.

В книге Осии 10:14 упоминается город под названием *Бет-Арбель* ביתארבאל . Не принимая во внимание Септуагинту, которая представляет здесь чтение *οἴκου Ιεροβααλ дом Иероваала*[*], и ограничиваясь принятым текстом, можно признать, что рассматриваемое имя в том виде, в каком мы имеем его в масоретском чтении обозначает *дом засады Бога*, т.е. בֵּית־אֲרְבְּאֵל . Однако было сочтено оскорбительным приписывать Богу засаду. Поэтому пишется и произносится אַרְבֵאל *Ар-бель*, так что имя Бога (אֵל) *Эль*, здесь полностью скрыто.

В имени *Измаил* ישמעאל - ***кого слышит Бог***, мы имеем еще один случай, когда Божественное имя *Эль* (אֵל), ***Бог***, замаскировано. Причину этого искать далеко не надо. Помимо пяти отрывков, в которых это имя относится к трем разным лицам[4], Измаил встречается в еврейской Библии сорок три раза, причем двадцать раз это имя обозначает первенца, рожденного Авраамом от Агари и не менее, чем в двадцати трех случаях это имя убийцы Гедалии. Более того не столько "дикий осел человеческий", чья "рука была против всякого человека, и рука всякого человека против него"(Быт.16:12), сколько Измаил, сын Нафанаила, явился причиной забвения אֵל *Бог*, в этом составном имени. Ужасное вероломство и злодейство, о которых говорится в Иер.40:7 - 41:15, сделали его имя отвратительным в анналах еврейской истории, а память о совершенной им резне увековечена в третий день Тишри в седьмом месяце (Зах.7:5;8:19), который евреи до сих пор отмечают. Это лежит в основе пунктуации יִשְׁמָעֵאל вместо יִשְׁמָעְאֵל , *кого слышит Бог*. Данная пунктуация используется также единообразно во всех восьми отрывках, в кото -

[1] Изд. Вильнюс, 1878.

[2] Ср. אֱלִיאֵל 1Пар.5:24;6:19;8:20 и т.д.; גַּדִּיאֵל Числ.13:10; חֲזִיאֵל 1Пар.23:9; עֲדִיאֵל 1Пар.4:36;9:12;27:25.

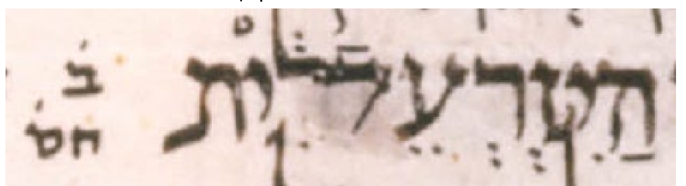
[3] Ср. Orient. 2350, л.27а в Британском музее.

*Гинсбург приводит *дом Иеровоама,* чтение, которое я не нашел в Септуагинте – прим.пер.

[4] См. Ездр.10:22, где Измаил - имя священника, взявшего чужую жену; в 1Пар.8:38;9:44 это имя сына Ацела; а во 2Пар.19:2 Измаил — это имя отца Зевадии.

рых представлено образованное от этого отчество[1], т.е. יִשְׁמְעֵאלִי *Измаильтянин*, и даже в одном случае буква *алеф* (א) в божественном имени вообще опущена (1Пар.27:30).

Устранение имени *Эль* (אֵל), ***Бог***, в составном имени יִזְרְעֶאל *Бог сажает*, вероятно, связано с позорными и кровавыми деяниями, совершенными в Иезрееле, а также с тем, что здесь произошло окончательное свержение Израильского царства[2]. Как видно, Божественное имя здесь более эффективно завуалировано, чем в слове *Измаил* ввиду того, что всегда огласовывается יִזְרְעֶאל с *сеголом* под *айн* (עֶ) и только отчество имеет *цере* под *айн* (עֵ). В одном случае Божественное имя полностью стирается пропуском буквы *Алеф* (א) в отчестве, где *кери* предписывает нам вставить ее. См. 1Цар.30:5.





Отчество Авигеи(1Цар.30:5), ставшей женой Давида, представленное в Ленинградском кодексе(слева) и в более древнем Сассунском кодексе(справа). Поздняя рукопись показывает слово без алеф, которая, судя по следу и рафе, была стерта. В масоре отмечено, что это один из двух случаев(другой в 2Цар.2:2) неполного написания. В более ранней рукописи написано слово с алеф.

Это нежелание произносить Божественные имена и последующие попытки замаскировать или стереть их послужили плодотворным источником для различных прочтений. В некоторых школах текстологических критиков исключение буквы *хе* в начале или добавление буквы *вав* в конце имен собственных в соединениях с *Ях*, т.е. сокращенной формой *Иегова*, была более широко распространена, чем в других. То же самое происходило с подстановкой *Адонай*, ***Господь***, или *Элохим*, ***Бог***, вместо тетраграмматона, а также с удалением гласной *цере* из имен в соединениях с *Эль*, ***Бог***. Поэтому в средневековых рукописях часто встречаются различные чтения как в отношении тетраграмматона, так и в отношении и других имен Бога Израиля, как будет показано в примечаниях к моему изданию еврейской Библии. Это также объясняет необычный феномен, проявившийся в орфографии Божественных имен в ранних изданиях. Так, в *editio princeps* всей еврейской Библии есть *Элодим* (אֱלֹדִים) вместо *Элохим* (אֱלֹהִים), а *Иегода* (יְהוֹדָ) вместо *Иегова*, используя *далет* вместо *хе* не только в произносимых, но и в непроизносимом имени, чтобы замаскировать их обоих одинаково. Такой же способ маскировки использован в третьем издании Библии, напечатанном в Брешии в 1494 году.

12). Попытка устранить применение имен лжебогов к Иегове. Мы видели, что сохранение Божественных имен в собственных именах людей является причиной различий в орфографии. Тем не менее, как правило, идентичность имен и лиц легко распознается. Однако в стремлении соферим предотвратить применение имен идолов к истинному Богу, в текст были внесены изменения, которые часто не позволяют идентифицировать личности, что приводит к возникновению кажущихся противоречий в параллельных отрывках.

Наиболее значительными являются изменения, связанные с Ваалом. Апеллятив *Ваал* (בַּעַל), обозначающий ***Господь***, ***Владелец***, подобно апеллятивам *Адон* (אָדוֹן) - ***Господь***, ***Владелец*** и *Эль* (אֵל) - ***Могущественный***, первоначально был одним из имен Бога Израиля. Это видно из того, что имена, образованные от имени Ваал, часто встречаются в семьях Саула и Давида, которые были ревностными защитниками поклонения Иегове. Так, *Эшбаал* (אֶשְׁבַּעַל) - ***человек Ваала*** или ***Господа***, - имя четвертого сына Саула,царя Израиля (1Пар.8:33;9:39), а *Белиада*(בְּעֶלְיָדָע) - ***о котором заботится Ваал*** или ***Господь***, - имя сына Давида, родившегося в Иерусалиме (1Пар.14:7). Поскольку имена давались родителями с особым обращением к Богу в знак признания оказанных милостей, вряд ли можно утверждать, что и Саул, и Давид посвятили своих детей лжебогу Ваалу, а не истинному Богу Израиля. Мы также находим, что один из героев Давида, присоединившийся к его войску в Секелаге, был назван *Беалия*(בְּעַלְיָה) - ***чей Ваал*** или ***Господь*** - ***Иегова*** (1Пар.12:5), и что один из военачальников Давида назывался *Ваал-Ханан*, ***Господь милосердия*** (1Пар.27:28).

Но Ваал был также именем верховного божества окружающих народов, которое в сочетании с Ашерой впоследствии почитался с непристойными обрядами[3]. До вавилонского плена евреи часто соблазнялись этой раз-

[1] См. Быт.37:25,27,28;39:1; Суд.8:24; Пс.83:7; 1Пар.2:17;27:30.
[2] См. 3Цар.21:1-16; 4Цар.9:23-37;10:1-11; Ос.1:4.
[3] См. 3Цар.18:19; 4Цар.23:4.

вратной формой идолопоклонства и ввели культ *Кедешим* и *Кедешот* в свое поклонение[1]. Однако во время изгнания они были полностью отучены от поклонения другим богам, и по возвращении в Святую Землю при Ездре и Неемии духовные наставники народа прилагали все усилия к тому, чтобы по возможности изгладить имена идолов, поклонение которым ассоциировалось с развратом. Поэтому сам Иегова, описывая описывая очищенное состояние религии, заявляет: "И будет в тот день ты будешь называть меня *Иши* [= муж мой] и не будешь больше называть меня *Ваали* [= мой Ваал или Господь]:ибо Я изглажу имена Ваалов из уст ее и не будут более упоминаться имена их"(Ос.2:16,17). Именно благодаря этому заявлению авторитетные хранители священного текста истолковали заповедь "и не упоминай имен других богов"(Исх.23:13) в самом жестком смысле, как подразумевающую, что само имя Ваала должно быть отменено даже в составных именах собственных. По этой причине имена, образованные от имени Ваал были изменены либо в хорошем смысле, либо в основном в насмешку, в соединении с *Бошет*(בֹּשֶׁת) - ***позор***. Таким образом,

(1) *Иерубаал* (יְרֻבַּעַל) - ***Ваал оспаривает*** , имя, которое было дано Гедеону его отцом Иоасом, когда народ хотел его убить и встречается четырнадцать раз[2], изменено во 2Цар.11:21 в

Иерубешет(יְרֻבֶּשֶׁת) - ***с кем спорит позор***, т.е. позорный идол. Тот факт, что Септуагинта, Сирийский перевод и Вульгата представляют здесь *Иеруббаал*, показывает, что перед ними была еще редакция, в которой это изменение не было сделано, или что кодекс, с которого были сделаны эти версии, принадлежал к школе, которая сохранила древнее чтение.

(2) *Эшбаал* (אֶשְׁבָּעַל) - ***человек Ваала***, имя четвертого сына Саула, царя Израиля, которое встречается дважды(1Пар.8:33;9:39), изменено на

Иш-Бошет (אִישׁ בֹּשֶׁת) - ***человек позора***, во всех остальных двенадцати отрывках, где оно встречается[3].

(3) *Ашбел* (אַשְׁבֵּל) - ***человек Ваала***, второй или третий сын Вениамина, встречается трижды, а именно: Быт.46:21; Числ.26:38; 1Пар.8:1, изменено на

Иедиаэль (יְדִיעֲאֵל) - ***извест ный Богу***, в остальных трех случаях, где это имя встречается, а именно: 1Пар.7:6,10,11. Видно, что в случае с этим именем изменение происходит в хорошем значении.

(4) *Мерив-баал* (מְרִיב בַּעַל) - ***господин мой Баал***, имя хромого сына Ионафана и внука Саула, трижды назван, т.е. 1Пар.8:34,34;9:40, но более правильно *Мери-баал* (מְרִי־בַעַל) в 1Пар.9:40, изменено на

Мефибошет (מְפִיבֹשֶׁת) - ***ист ребит ель позора***, во всех остальных четырнадцати отрывках, где оно встречается[4]. Таким образом, оно обозначает прямо противоположное первоначальному значению. *Мефибошет* также встречается один раз как имя сына Саула от его наложницы Рицпы, дочери Аии (2Цар.21:8). Поэтому можно предположить, что оно также является изменением имени *Мери-баал*.

(5) *Белиада* (בְּעֶלְיָדָע) - ***т от , кого знает Ваал или Господь***,

т.е. заботится о нем, имя сына Давида, которое встречается только один раз в первом списке, т.е. в 1Пар.14:7, изменено на

Елиада (אֶלְיָדָע) - ***кого Бог знает*** , т.е. о ком заботится, в двух других списках, где повторяется имя сына Давида,рожденного в Иерусалиме, а именно во 2Цар.5:14-16 и 1Пар.3:5-8.

(6) 2Цар.23:8. Наиболее примечательный пример путаницы, возникшей в масоретском тексте, вызванной стремлением соферим "удалить имена Ваалов" (ср.Ос.2:17) показан во 2Цар.23:8. В перечне главных героев Давида, который повторяется трижды, а именно: (1) 2Цар.23:8-39; (2) 1Пар.11:11-41; и (3) 1Пар.27:2-15, имя первого героя, возглавляющего этот каталог, приведено во 2 Цар.23:8 как יֹשֵׁב בַּשֶּׁבֶת תַּחְכְּמֹנִי В Авторизованной версии это необычное имя передано как "Тахмонит, который сидел на седалище", с альтернативой на полях: "Или, Иосеб-Басебет, Тахмонит". Эта любопытная маргинальная редакция вставлена в текст Пересмотренной версии с пометкой на полях: "Стих, вероятно, испорчен. См. 1Пар.11:11". Однако искажение, которое здесь признается, просто подтверждается параллельными списками, но не может быть исправлено ими. Именно Септуагинта дает подсказку к исправлению, поскольку в ней представлено чтение Ιεβοσθε = אִישׁ־בֹּשֶׁת *Ишбошет*, т.е. ***человек позора***, что также является именем четвертого сына Саула. Но поскольку само имя Ишбошет, как мы видели, уже является изменением первоначального имени אֶשְׁבָּעַל *Ишбаал*, т.е."человек Ваала", то вряд ли можно сомневаться в том, что именно такое прочтение было здесь первичным. Об этом свидетельствует Лукианский перевод Септуагинты, в ко-

[1] См. 3Цар.14:22-24;15:12;22:47; 4Цар.23:7; Ос.4:14; с Чис.25:13;31:16; Нав.22:17.
[2] См. Суд.6:32;7:1;8:29,35;9:1,2,5,5,16,19,24,28,57; 1Цар.12:11.
[3] См. 2Цар.2:8,10,12,15;3:7,8,14,15; 4:5,8,8,12.
[4] См. 1Цар.4:4;9:6,6,10,11,12,12,13;16:1,4;19:24,25,30;21:7.

тором есть Ιεσεβααλ = *Ишбаал*. Имея перед собой эти факты, мы сразу же видим, что имя этого первого героя в параллельных каталогах также должно было быть первоначально Ишбаал, и действительно в Лукианском переводе Септуагинты Ιεσσεβααλ = אשבעל в 1Пар.11:11. В еврейской летописи это имя, вероятно, было написано как в 1Пар.11:11, так и 27:2 'ישבע, которое одной школой было переделано в ישבעל Ишбаал, а другой школой - в ישבעםИошобам. Был ли левит ישבעם, потомок Корея, имя которого один раз упоминается в 1Пар.12:6, первоначально также ישבעל, или же это имя облегчило редакторам текста задачу разрешить 'ישבע [= ישבעל] в ישבעם в 1Пар.11:11;12:2, сейчас трудно определить.

13).Сохранение единства богослужения в Иерусалиме. Чтобы понять беспокойство духовных наставников иудейского народа о защите от конкурентов центрального святилища в Иерусалиме, и влияние, которое эта забота оказала на редактирование текста, необходимо обратить внимание на события, происходящие в истории евреев в этот период.

Во время страшных войн, бушевавших в Палестине между иудеями и сирийцами и последовавших за ними гонений до 164 г. до н. э. Ониас IV, юный сын законного первосвященника Ониаса III, бежал в Александрию в сопровождении Досифея, который также был священником по происхождению[1]. Поскольку Ониас III всегда выступал за египтян против сирийцев, Птолемей Филометор принял его сына с большим радушием. Однако Египет в то время был охвачен междоусобной войной. Братья Филометор и Фискон были настроены друг против друга в смертельной борьбе за корону. Ониас и Досифей перешли на сторону первых и стали генералами армий. Благодаря своему высокому положению и влиянию они последовали за египетскими иудеями на поле боя и во многом способствовали успеху Филометора над Фисконом. В награду за оказанные услуги Филометор сделал Ониаса князем над еврейской общиной в Египте с наследственным титулом этнарха и алабарха.

Будучи князем общины, Ониас был полон решимости построить храм для своих многочисленных собратьев-евреев, поселившихся в Египте после того, как святилище в Иерусалиме было осквернено, и Алкимус, узурпировавший власть первосвященник, был политически назначен над главами законной священнической фамилии. Будучи потомком той длинной линии первосвященников, чья фамилия восходила корнями к Давиду и Соломону, которые служили в первом храме и которые принимавших участие в строительстве Второго храма после возвращения из вавилонского плена, Ониас IV не был заподозрен в расколе и поэтому был весьма поощряем братьями в осуществлении задуманного. Кроме того, он указал на пророчество, в котором предсказывалось, что в Египте будет построен храм(Ис.19:19). Когда Ониас сообщил о своем замысле Филометру, и тот сразу же выделил ему участок земли в Леонтополисе, в префектуре Гелиополя, для строительства храма. Он также выделил доходы всей этой провинции для постоянного поддержания богослужения. Так и получилось, что в окрестностях Гошена, почти на том самом месте, где у потомков Иакова был свет, когда остальной Египет страдал от чумы тьмы, теперь у израильтян был храм, в котором они поклонялись Богу Авраама более двухсот лет (примерно от 160 г. до 71 г.), когда он был закрыт по указу Веспасиана.

Иерусалимские евреи, которые во время смуты в Иудее и осквернения святилища в метрополии, с радостью восприняли весть о строительстве храма в Египте, впоследствии ревностно относились к его существованию, когда Иерусалимский храм был очищен и восстановлено его истинное поклонение маккавеями, так как новое святилище в Египте нарушало центральную точку единства. Однако для александрийских евреев новый храм стал большим утешением, когда столичное святилище. Они очень крепко держались за свое священное сооружение. Отсюда изменения, вносимые редакторами еврейского текста в любое место, где речь шла в пользу египетского храма, как это видно из следующей иллюстрации.

Ис.19:18. Этот стих в том виде, в каком он сейчас находится в *textus receptus* правильно переведен в Авторизованной версии:

В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить на языке Ханаана и клясться Господом Саваофом; один из них будет называться: город разрушения.

Весь этот раздел(19:18-25) предсказывает славное будущее пяти египетских городов, когда они будут использовать священный язык, на котором совершается поклонение Богу и когда они принесут клятву верности Иегове. И вот нам сообщают, что самый выдающийся из этих городов, обращенных, освященных и посвященных особым образом для поклонения Иегове, будет называться Городом разрушения, что полностью противоречит всему смыслу рассматриваемого отрывка. Септуагинта, однако, решает эту проблему, поскольку ясно показывает, что в еврейском переводе, с которого она была сделана, читалось как *город праведности* (πόλις-ασεδεκ = עיר הצדק).

[1] См. Иосиф, *Древ*. XIII 3,1-3; *Войны* VII 10,3; *Против Апиона* II 5.

Из благочестивого желания не вводить название какого-либо другого места в конкуренцию или даже в сопоставление со священным городом - метрополией Святой Земли, александрийские переводчики Септуагинты, как это часто бывает, не решились перевести слово вообще, а просто транслитерировали его. Однако палестинские редакторы, ревностно относившиеся к отличию Иерусалима, носившего это имя (ср.Ис.1:26), не согласились бы с тем, чтобы это название было присвоено какому-либо другому месту, тем более вне Палестины. Поэтому они заменили его "Городом Солнца", который до сих пор встречается в древнейших традициях[1], во многих рукописях, в некоторых древних версиях и на полях как Авторизованной, так и Пересмотренной версий. Но впоследствии, когда Иерусалимский храм был очищен от осквернения и восстановлено истинное служение Иегове, а храм Ониаса был признан не только ненужным, но и раскольническим, другая школа текстовых критиков изменила название "Город Солнца" или Гелиополис на отвратительное название "Город Разрушения". Это было тем более легко сделать, что в данном случае речь идет о разновидности аллитерации, которая очень часто встречается в иврите и требует лишь малейшего изменения буквы или замены двух почти одинаковых букв *хет* (ח) и *хе*(ה), которые почти идентичны по форме и часто путаются друг с другом как в рукописях, так и в изданиях еврейского текста[2].

Как видно, формулирование этих принципов и приведение текста в соответствие с ними предполагает функции, которые в действительности принадлежат скорее ревизорам, чем редакторам. Но в поведении этих богоизбранных хранителей традиционного текста не может быть исключений. Принимая их транслитерацию текста в нынешние квадратные знаки, его деление на отдельные слова, стихи и разделы, устное произношение согласных, определяющее смысл Священного Писания, и окончательное установление канона Ветхого Завета, мы уже признаем за этими духовными наставниками еврейской церкви божественный авторитет, почти равный соавторству. Однако их особый авторитет как ревизоров текста прекратился примерно за столетие до Рождества Христова, и вряд ли можно сомневаться в том, что принятый текст, который мы имеем сейчас, в основном тот же самый, который был окончательно утвержден в тот период этими авторитетными редакторами. Копии этих авторизованных Писаний хранились во дворе храма, и они использовались не только для публичного чтения, но и как стандартные кодексы, с помощью которых другие рукописи исправлялись. Об этом говорится в Иерусалимском Талмуде (*Таанит* IV,2):

Три кодекса [Пятикнижия] находились во дворе храма, кодекс Мина, кодекс Зааттит и кодекс Хи. В одном из них чтение было מעון убежище *[Втор.23:27], а в двух других кодексах -* מענה *[с окончанием хе], чтение этих двух кодексов было принято, а чтение одного кодекса было отвергнуто. В одном кодексе читается* **זעטוטי** ***вопрошающего*** *[Исх.24:5], а в двух других кодексах -* **נערי** юношей*, причем чтение двух кодексов было принято, а одного - отвергнуто. В одном кодексе чтение* **היא** *[с йод] встречается девять раз, а в двух других кодексах - одиннадцать раз, причем чтение двух кодексов было принято, а одного - отвергнуто.*

Это замечание открывает нам тот важный факт, что рассматриваемые кодексы, о которых идет речь, должны были быть завершены до введения пяти конечных букв, когда орфография во Втор.33:27 была еще **מעונ** , которую одна из школ текстологов читала как מְעוֹנ = מְעוֹן , в то время как другая школа текстологов читала это как מְעוֹנָ = מְעוֹנָה . После того как конечные буквы получили юридическую силу этот вариант не мог возникнуть поскольку конечная *нун*(ן) определяет длину слова.

Кроме того, это свидетельствует о том, что уже в этот ранний период учитывались языковые особенности. В Пятикнижии, где местоимение третьего лица единственного числа **הוא** с *вав* встречается около 656 раз, и где оно используется 457 раз для мужского рода и 199 раз для женского, нам сообщают, что в большинстве храмовых кодексов читается **היא** с *йод* (**י**) в одиннадцати отрывках.

Но самым поучительным в этой классической записи является тот факт, что здесь нам впервые сообщают, что редакторы текста в этот период сопоставляли рукописи и что они приняли решение в пользу того чтения, которое,

[1] См. *Менахот* 110а, а также Симмаха, Вульгату и арамейский перевод. Последний, однако, выставляет обе редакции חֶרֶס *солнце* и הֶרֶס *разрушение*, поскольку он перефразирует его как *город Бет-Шемеш* [= жилище солнца, Гелиополь], *который будет разрушен*.

[2] Насколько трудно обосновать это чтение, которого придерживаются Акила, Феодотион и сирийский перевод, можно судить по тому, к какому решению прибег Кимхи при толковании этого отрывка. *Одному из них будет сказано: "Город разрушения", то есть все они настолько будут держаться веры в истинного Бога, что договорятся между собой, что если один из пяти городов оставит поклонение Богу, то ему будет сказано "город разрушения", то есть остальные восстанут против него и уничтожат его.*

было представлено в большинстве кодексов. Выбрав, однако, чтение, встречающееся в большем числе кодексов, они не уничтожили вариант меньшинства и тем самым дали нам возможность проверить достоинства этого текста. Мы уже видели, что и в других случаях, когда на полях приводится официальное чтение, отмеченные слова не стираются, а остаются в тексте, хотя редакторы и не указывают, каким именно путем они пришли к своим выводам.

Однако классическое упоминание этих храмовых кодексов отнюдь не означает, что в пределах святилища не существовало других рукописей или что приведенными примерами исчерпываются все варианты. Иосиф рассказывает, что Тит подарил ему кодексы Священного Писания, добытые в храме[1], и мы знаем, что в распоряжении выдающихся учителей Закона были и другие кодексы, в которых были обнаружены чтения, расходящиеся с настоящим текстом (textus receptus). В ходе этого исследования мы будем иметь возможность обратиться к чтениям из кодекса р. Меира, знаменитого ученика р. Акивы, которые так часто цитируются как в Талмуде, так и в мидрашим.

В мидраше, приписываемом р. Моисею ха-Даршану из Нарбонны, который был составлен до 1280 г., а в настоящее время хранится в еврейской общине в Праге, приводится список из тридцати двух различных чтений, взятых из копии Пятикнижия, унесенной римлянами после взятия Иерусалима. Иосиф сообщает, что среди трофеев, которые Веспасиан привез из храма в Рим, был Закон Иудейский. Он приказал поместить его в царский дворец около 70 г. н.э. Около 220 г. н.э. император Север, построивший в Риме синагогу, названную его именем, передал этот текст еврейской общине, и, хотя и синагога, и текст погибли, сохранился список вариантов из этого древнего кодекса. Этот список я напечатал в своей *The Massorah* на основе статьи ученого г-на Эпштейна[2]. С тех пор я обнаружил дубликат этого списка в одном из списков Библии в Парижской Национальной библиотеке под № 31 (л.399а), где он приложен в качестве масоретской рубрики[3]. Список в этом кодексе, хотя и состоит из того же числа вариантов и перечисляется почти в том же порядке, существенно отличается от того, который сохранился в Мидраше, как будет видно из следующего анализа этих двух записей, демонстрирующих первоначальную рубрику. Парижский список имеет следующий заголовок:

Эти стихи, записанные в кодексе Пятикнижия, найденном в Риме, который бережно хранился и был заперт в Синагоге Севера, различаются по буквам и словам.

(1) Быт.1:31. Вместо слов "и вот, хорошо весьма" в тексте читается "и вот, смерть была хороша". То, что это чтение не ограничивалось кодексом Севера, видно из записи в Мидраше Рабба на этот отрывок, где нам сообщается, что в кодексе знаменитого р. Меира также читалось "смерть"(מות) вместо "очень" (מאד)[4], а Раши (1040-1105) в своей глоссе на этот мидраш не только не возражает против этого чтения, но и приводит ссылку на Еккл.7:9 в его поддержку. Вариант (מות היה כתוב) по ошибке опущен в пражской редакции этого списка. Это подтверждает и Кимхи в своем комментарии к данному отрывку[5].

(2) Быт.3:21. Согласно списку, чтение кодекса Севера в рассматриваемом нами отрывке было просто "и сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды", без уточнения материала, из которого состояли эти одежды. Парижский список, в котором приводится то же самое слово, опять-таки не дает варианта. Из Мидраша Рабба на этот отрывок мы узнаем, что в кодексе р. Меира здесь представлен другой вариант. Вместо "*кожаных* плащей"(עור) этот знаменитый кодекс читает "светлые плащи" (אור), т.е. светящиеся, яркие или драгоценные плащи, с алефом (א) вместо айин (ע)[6] , и Онкелос, похоже, поддерживает это чтение[7].

(3) Быт.18:21. Вместо "каков вопль её" (הַכְּצַעֲקָתָהּ) с суффиксом третьего лица единственного числа женского рода, в кодексе Севера читается "каков вопль их" (הַכְּצַעֲקָתָם) с суффиксом третьего лица множественного числа мужского рода. Это явно предпочтительное и лучшее чтение, как видно из חַטָּאתָם - *их грех* - в предыдущем стихе и как свидетельствуют Онкелос, Иерусалимский Таргум и Септуагинта.

[1] См. Иосиф, *Жизнь* 75.

[2] См. *Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft ties Judenthums,* т. XXXIV, с. 337-351, Кротошин 1885; с *The Massorah*, т. Ill, с. 348.

[3] Этот список напечатан также в *Monatsschrift*, т. XXXVI, с. 508, Кротошин 1887. Ср. Neubauer, *Studia Biblica*, т. III, с. 19 и дал., Oxford,1891.

[4] Мидраш Рабба, параша IX, л.24b, изд. Вильнус, 1878.

[5] См. комментарий на Быт.1:31.

[6] См. Мидраш Рабба, параша XX, л.47а, изд. Вильнус, 1878.

[7] כתנוד в Списке Парижской национальной библиотеки явно является опиской вместо כתנות.

(4) Быт.24:7. В рассматриваемом нами отрывке парижский список сохранил правильное ключевое слово и более корректный вариант, представленный в кодексе Севера. Согласно этой рубрике, в кодексе Севера стоит "Который взял меня из дома моего и из земли моей"(מביתי ומארצי), согласующейся с фразой в стихе 4, вместо более пространной фразы "Который взял меня из дома отца моего и из земли рождения моего", как читается в *textus receptus*. Хотя в списке Парижской национальной библиотеки слово ошибочно, поскольку относится к Быт.24:12, выражение ומארע *и из земли* представляет собой остатки правильного варианта, содержащегося в парижском переложении.

(5) Быт.25:33. Кодекс Севера читает здесь "и он продал *свой **т овар***"(מכרתו), или дал цену, вместо *своё **первородст во***(בכרתו).

(6) Быт.27:2. Чтение в кодексе Севера, хотя и не отличается по смыслу от *textus receptus*, представляет большой орфографический интерес, так как демонстрирует первоначальный текст до разделения слов и введения конечных букв. В парижской редакции этого списка эти особенности стерты в результате канцелярской ошибки. Аналогичный пример с теми же орфографическими особенностями см. ниже под № 11.

(7) Быт.27:7. Ценность приведенной здесь вариации состоит в том, что она раскрывает нам тот период в орфографии текста, когда в отсутствие диакритического знака, который сейчас отличает *шин* (שׁ) от *син* (שׂ), буква *самех* (ס) чаще использовалась некоторыми школами текстологов. В парижской редакции списка указанное место вычеркнуто в результате канцелярской ошибки.

(8 и 9) Быт.36:5,14. Здесь разночтения касаются орфографии собственного имени *Иеуш* (יְעוּשׁ).Это имя, встречающееся в Библии девять раз, пишется двумя разными способами. В шести отрывках это *Иеуш* (יְעוּשׁ) с *вав*[1], а в трех случаях текстуальное чтение или кетив - *Иеиш* (יְעִישׁ) с *йод*[2], для чего официальное чтение или *кери* заменяет יְעוּשׁ *Иеуш* с *вав*, чтобы сделать его соответствующим шести случаям. Теперь, согласно кодексу Севера, текстовое чтение в обоих этих случаях было יְעִישׁ *Иеуш* с *йод* и без официального *кери*. Однако согласно парижской редакции в обоих случаях читается יְעוּשׁ *Иеуш* с *вав*.

(10) Быт.43:15. Эта вариация относится к наличию и отсутствию локального *хе* (ה) в слове מצרים *Египет*. Как ни банально это различие, оно показывает нам орфографические изменения, которые претерпел текст в разных школах текстологов. Рубрика ясно говорит нам, что в кодексе Севера читается здесь מצרים *Египет*, без локального *хе* (ה), в отличие от признанных рукописей, которые читают это слово как מצרימה *Египет*. Однако в нашем нынешнем *textus receptus* текстуальное чтение מצרים , как и в кодексе Севера, и только *севир* в соответствии с масорой, в которой מצרימה с *хе*[3]. Таким образом, мы видим, что согласно свидетельству кодекса Севера нынешний *севир* изначально был текстуальным чтением. В парижском списке приводится просто слово без указания варианта. Это ввело в заблуждение ученого редактора, который принял его за Быт.46:6 и, следовательно, заключил, что в кодексе Севера здесь читается ויקמו וירדו *и поднялись, и спустились*, вместо простого ויבאו *и пришли*. Аналогичную вариацию см. ниже в № 14.

(11) Быт.36:10. Здесь опять же вариация представляет большой орфографический интерес. В кодексе Севера, как нам сообщают, читается בן־עדה *сын Ады* как одно слово, т.е. בנעדה , что является сохранением первоначального текста до разделения слов и введения конечных букв. Аналогичный пример см. выше под № 6. Парижский список просто приводит ключевое слово, не указывая его вариации, что вновь ввело в заблуждение эрудированного редактора, который принял его за ссылку на Быт.36:12, где, по его мнению, в кодексе Севера читается אליפז בן עדה*Елифаз, сын Ады*, вместо אליפז בן עשו *Елифаз, сын Исава*.

(12) Быт.45:8. Кодекс Севера здесь читает *и Он поставил меня* לְאָב פַּרְעֹה ***от цом фараона*** вместо לְאָב לְפַרְעֹה ***от цом для фараона***. Этот вариант не меняет смысла, и чтение в кодексе Севера просто соответствует конструкции в Быт.17:4. Согласно парижской редакции, однако, разночтение состоит в том, что в кодексе Севера вместо וישימני *и Он поставил меня*, от שׂוּם - *ставить, делать*, читается וישני *и Он дал мне взаймы*, от נשה - *давать взаймы*. Так читается и в кодексе р. Меира. Вероятно, в парижской редакции здесь принято чтение кодекса р. Меира, так как составитель списка не был уверен в реальной вариации в списке Севера.

[1] См. Быт.36:18; 1Пар.1:35;7:39;23:10,11; 2Пар.11:19

[2] См. Быт.36:5,14; 1Пар.7:10.

[3] См. *The Massorah*, буква מ, §700, том II, с. 242.

(13) Быт.48:7. Здесь снова наблюдается вариация, свидетельствующая о сохранении первоначальной орфографии, так как она показывает, что в кодексе Севера сохранилось написание שמ *там*, с тем, что мы сейчас называем медиальным *мем* (מ) в конце слова, вместо конечного *мем* (ם), которое появилось в более поздний период. Аналогичный пример см. ниже под № 26. В пражской редакции этого списка просто приводится заглавное слово стиха, в котором встречается данный вариант, без указания, что это такое. Это заставило г-на Эпштейна пуститься в пространные рассуждения о вероятной природе данного варианта.

(14) Быт.46:8. Вариант здесь точно такой же, как и в № 10, и представляет собой еще один пример отсутствия локального *хе* (ה) в первоначальной орфографии. Первоначально это было מצרים , которое в одной школе впоследствии было прочитано как מצרימה , а в другой - как מצרים . Отсюда происхождение рубрики, в которой *севирин* табулирует разнообразие орфографии этого имени собственного, а также масоры, фиксирующей количество случаев, когда пишется מצרימה с локальным *хе*[1]. Простое слово в пражской редакции без самого варианта вновь вызвало у редактора эрудицию и предположение о чтении в кодексе Севера, которое отменяется прямым указанием в парижском списке.

(15) Исх.12:37. Ничто не может быть более ясным, чем заявление парижского списка о точном характере данного варианта. Кодекс Севера, как нам сообщают, имел сокращенное מרעמס *от Рамеса*, а не полное выражение מרעמסס *от Рамсеса*. Это важное утверждение является дополнительным доказательством того, что в еврейских Писаниях изначально использовались сокращения. Отсутствие этого варианта в пражской редакции вновь привело к появлению эрудированного примечания редактора, которое становится недействительным благодаря прямому утверждению здесь.

(16) Исх.19:3. Вместо слов "и скажи сынам(לבני) Израиля" в кодексе Севера читается: "и скажи дому (לבית) Израиля". Таким образом, одно и то же выражение присутствует в обеих частях стиха. То, что фразы בני ישראל *сыны Израилевы* и בית ישראל *дом Израилев*, часто чередуются в кодексах, видно как в древних версиях, так и в масоре. В этом причина того, что масореты сочли необходимым зафиксировать случаи употребления соответствующих фраз в Библии в соответствии со стандартными рукописями, на основе которых составлены их списки[2]. В пражской редакции слова לבית и לבני просто переставлены.

(17) Исх.26:27. В *textus receptus* слово *шесты*(בְּרִיחִם) встречается дважды. Кодекс Севера опустил его во втором случае и читает просто "и пять" (וַחֲמִשָּׁה), как в предыдущем стихе. Пражская редакция дает такой же вариант.

(18) Лев.4:34. Согласно нашему списку, в кодексе Севера читается здесь как מדמ. Это может быть либо сокращением מדמה *от крови её*, что привело бы к разночтениям в מדמה *от крови её*, вместо מדם החטאת *от крови жертвы за грех*. Это соответствует стиху 30, где используется точно такая же фраза. Или же разночтение заключается в том, что оно демонстрирует первоначальную орфографию так называемого медиального *мем*(מ) в конце слова, как это имеет место в Быт.48:7, обозначенном здесь под № 13. Пражская редакция отдает предпочтение первому варианту. В любом случае, однако, мы имеем здесь важный орфографический вклад. Согласно первому варианту, мы имеем еще один случай, когда в первобытном тексте присутствуют сокращения, в то время как, согласно второму варианту, срединные буквы все еще использовались в конце слов. Аналогичный пример см. ниже № 27.

(19) Лев.15:8. Вместо слов "и он должен омыться в воде" в кодексе Севера читается "и он должен омыться в ***прот очной*** воде(חיים)", как в стихе 13. Выражение וכי יטהר = 15:13 в пражской редакции является явной ошибкой, так как в *textus receptus* здесь במים חיים *в проточной воде* и, следовательно, не имеет разночтений.

(20) Лев.14:10. В кодексе Севера читается תמימם *без пороков*, множественное число в обоих предложениях этого стиха, а не תמימה в единственном числе во второй части, как в принятом тексте.

(21) Числ.4:3. Фраза "все, способные к службе" встречается в этой главе пять раз. В четырех случаях глагол в этом сочетании имеет артикль, т.е. הבא (4:30,35,39,43), а в одном единственном случае - בא без артикля (4:3) в принятом тексте. Но в кодекс Севера читается здесь также с артиклем, и вряд ли можно сомневаться в том, что это правильное чтение.

(22) Числ.15:21. Кодекс Севера читает здесь לדריכם *в поколении вашем*, в единственном числе вместо לדרתיכם *в поколениях ваших*, во множественном числе, как в принятом тексте. Существительное в единственном числе с суффиксом второго лица множественного числа не встречается в современном масоретском тексте.

[1] См. *The Massorah*, буква מ, §§700,703, том II, с. 242.

[2] См. *The Massorah*, буква ב, §§254-256, 363, том I, сс. 179, 180, 186.

(23) Числ.31:2. После цитирования слов "отмсти Мадианитянам за сынов Израилевых" парижский список утверждает, что в тексте кодекса Севера здесь стоит אשר היה, *который был*. Но куда следует вставить эту фразу и на какие слова в стихе она должна быть заменена, сказать трудно. Пражская редакция не оказывает нам ни малейшей помощи. Примечание редактора не соответствует действительности и полностью игнорируетм אשר, которое следует за заглавным словом и которого нет в принятом тексте.

(24) Числ.30:12. В кодексе Севера вместо слов "и ко всему обществу" стоит просто "и к обществу" без כל *всему*. Этот вариант чрезвычайно интересен, так как показывает, что данная частица была в принятом тогда тексте, от которого отличалось чтение в кодексе Севера. И хотя она отсутствует в современном масоретском тексте, многие рукописи и древняя версия поддерживают утверждение в этом списке, как видно из примечания к этому отрывку в моем издании Библии. Таким образом, наш настоящий текст (textus receptus) следует чтению кодекса Севера. Пражская редакция просто дает это слово без варианта, который снова ввел в заблуждение сведущего редактора.

(25) Числ.36:1. Вместо "***сыновья*** Иосифа" в кодексе Севера читается "***сын*** Иосифа". В сирийском переводе также стоит единственное число, что подтверждается стихом 12.

(26) Втор.1:26. Данный вариант представляет собой еще один пример сохранения примитивной орфографии до введения конечных букв. В то время как в современном тексте читается ולא אביתם *но вы не захотели*, с конечной буквой мем (ם), в кодексе Севера это еще אביתמ с тем, что сейчас называется медиальной мем (מ). Аналогичный пример см. выше в № 13.

(27) Втор.3:20. Нам прямо сказано, что в кодексе Севера читалось המ *они*, что может быть либо сокращением המה, того же самого местоимения множественного числа с парагогическим *хе* (ה), как в Иис.1:15, либо представлять собой еще один случай примитивной орфографии, предшествовавшей введению конечных букв. В любом случае мы имеем важный вклад в древнюю орфографию, аналогичный тому, который содержится под № 18.

(28) Втор.1:27. Согласно нашему списку, в кодексе Севера вместо полностью написанного האמרי читается сокращенное האמור аморейский, в то время как в соответствии с пражской редакцией в кодексе Севера читается האמורים во множественном числе, которое в еврейской Библии не встречается.

(29) Втор.22:6. Вместо "не бери матери с птенцами(הבנים) "в кодексе Севера читается "не бери матери на гнезде(האבנים), т.е. до того, как она отложит яйца, то же самое выражение встречается в Исх.1:16.

(30) Втор.29:22. Вместо שרפה , как в принятом тексте, в кодексе Севера читается שרפת , что является просто разницей в форме и не влияет на смысл отрывка. В пражской редакции наблюдается такое же разночтение.

(31) Втор.29:22. В том же стихе кодекс Севера читает כמפכת *как после истребления*, без *хе* вместо כמהפכת , что является просто орфографическим разночтением, не меняющим смысла. В Пражской редакции этот случай не приводится.

(32) Втор.32:26. Вместо אפאיהם *Я рассею их далеко,* или *Я подую на них*, *хифиль* будущего времени первого лица единственного числа с суффиксом третьего лица множественного числа, от פאה *дышать, дуть*, кодекс Севера читает это в трех словах אף אי הם *Я сказал в гневе, где они?* Такое разделение единого выражения на три отдельных слова встречается также в арамейском переводе и в Сифри. Таким образом, в кодексе Севера сохранилось древнее традиционное чтение, принятое в одной из школ текстологов.

Из последней части этого списка видно, что масорет не отнесся к нему равнодушно, а выразил благочестивую надежду на то, что Учитель Праведный, т.е. пророк Илия, который один решит все трудности и скорого прихода которого с тревогой ожидают, решит, следует ли предпочесть эти чтения тем, которые есть в принятом тексте.

Таким образом, мы видим, что регистрация аномальных форм началась в период Второго храма. Слова текста, особенно Пятикнижия, теперь были окончательно решены и перешли от соферим или редакторов на хранение к масоретам. Отныне масореты стали авторитетными хранителями традиционно передаваемого текста. Их функции были совершенно иными, чем у их предшественников - соферим. Соферим, как мы видели, были уполномоченными ревизорами и редакторами текста в соответствии с определенными принципами, а масореты не имели права развивать эти принципы и изменять текст в соответствии с этими канонами. Их задачей было охранять переданный им текст, "возводя вокруг него изгородь",[1] защищать его от изменений или принятия каких-либо чтений, которые еще сохранились в списках. Для этого они отмечали на полях каждой страницы кодексов все уникальные формы, все особенности орфографии, все вариации обычных фразеологизмов, все отклонения в диттографии и т.д. и т.п.

[1] См. *Абот* III 20.

В случае с Пятикнижием работа масоретов была сравнительно легкой, поскольку его текст, как мы видели, в целом был практически тем же самым в период Второго Храма, что и сейчас. Будучи Божественным Законом, регулировавшим как религиозную, так и гражданскую жизнь еврейского сообщества, духовные наставники и исполнители его предписаний и уставов, естественно, проявляли величайшую заботу о его сохранении в соответствии с древними традициями. Однако со второй и особенно с третьей частью Еврейских Писаний дело обстояло иначе. Они не были так широко известны, и поэтому древние соферим не так тщательно подходили к редактированию Пророков и Агиографии. Это хорошо видно на примере книг Самуила, книг Царств и Хроник и т.д., которые содержат дублирующие записи об одних и тех же событиях. Поэтому между различными школами возникли большие разногласия по поводу точного прочтения тех или иных отрывков, и, соответственно, из этих школ вышли стандартные кодексы, в большей или меньшей степени отражающие другие редакции. И хотя та редакция, которая сейчас представлена в *textis receptus*, окончательно вытеснила другие редакции, в самой масоре часто встречаются прочтения других стандартных кодексов. И действительно, масореты не только не исправляли разночтения в дублирующих записях или явные ошибки, вкравшиеся в текст, но тщательно собирали их и с помощью своей замечательной системы аннотаций, самым религиозным образом оберегали от любых попыток согласования или исправления со стороны профессиональных переписчиков. Таким образом, настоящий текст - это не то, что составили или отредактировали масореты, а то, что они сами получили от своих предшественников и добросовестно охраняли и передавали с помощью чудесных контрольных и встречных проверок, которые они придумали для его надежной сохранности.

Чтобы выполнить эту гигантскую работу в отсутствие какой-либо грамматики, лексикона или конкорданса, масореты начали свой труд с тщательного анализа особенностей каждой книги, которую они разделили на разделы с целью регистрации каждого выражения или фразы на полях соответствующих кодексов. Эти краткие и отдельные замечания на центральных полях, называемые *масора парва*, были затем собраны и в соответствии со сходством их значения сведены в отдельные списки или рубрики. Более крупные рубрики занимают верхнее и нижнее поля одной и той же страницы и называются *масора магна*. Поскольку некоторые из этих больших списков слишком длинны для полей страницы, на которой встречается одна из зарегистрированных особенностей, масореты приложили и прикладывают значительное их количество к различным рукописям. Поэтому их нельзя назвать *масора финалис*, поскольку они помещены частично в начале и частично в конце рукописей, а также в конце каждого из трех больших разделов.

Чтобы дать студенту представление об этой грандиозной задаче и о том, сколько лет потребовалось для ее выполнения, в конце главы я привожу примеры масоры из двух древнейших дошедших до нас рукописей, а именно: Orient. 4445 Британского музея и Санкт-Петербургского кодекса 916 г. Кодекс Британского музея, датируемый не позднее середины VIII в., содержит большую часть Пятикнижия в его первоначальном виде, начиная с Быт.39:20 и заканчивая Втор.1:33. Однако масора, хотя и составленная последующим аннотатором, написана примерно на столетие позже, т.е. около середины IX в. Санкт-Петербургский кодекс содержит поздних пророков: Исайю, Иеремию, Иезекииля и двенадцать малых пророков. Его возраст не вызывает сомнений, так как он датируется 916 г. Таким образом, эти два кодекса содержат примерно половину всей еврейской Библии с *масорой парва* и *магна*.

Вместе с образцом масоры парва и магна, который я привожу из Orient. 4445, folio 94b, содержащей Лев.11:4-21, я выставляю в параллельных колонках масору на те же стихи из девяти рукописей, а также из *editio princeps*, чтобы студент мог видеть, как относились к сохранности текста разные масореты. В последней, двенадцатой колонке я даю ссылки на мою Масору, где соответствующие рубрики приводятся полностью с указанием глав и стихов, приложенных к ним. Приведенная в таблицах *масора парва* в каждой колонке является точным воспроизведением рукописей. Однако для *масоры магна* в каждом случае следуют ключевые слова отрывков, приведенных в текстах рукописей. Естественно, я мог воспроизвести только заголовки соответствующих рубрик. Отрывки, приведенные в каждом из списков, студент легко найдет в моей масоре по плану, принятому мною в таблицах.

Как видно, в прилагаемых четырех таблицах представлены как *масора магна*, так и *парва* из четырнадцати рукописей. Эти списки принадлежат разным школам и разным странам; они относятся примерно к 850-1488 гг., т.е. к тому самому году, когда в Сончино было напечатано первое издание всей еврейской Библии. Первая колонка четырех таблиц, кроме того, показывает, что уже в IX веке нашей эры были полностью разработаны как масора парва, так и магна. Один только Санкт-Петербургский кодекс содержит не менее 574 различных рубрик масоры магна. Поскольку этот кодекс занимает меньшую четверть всей еврейской Библии, можно с уверенностью подсчитать, что если бы мы имели всю Библию этой школы, то в ней было бы представлено в соответствии с этой пропорцией до 2000 рубрик.

Оценивая значение этого грандиозного труда как гаранта сохранности текста, перешедшего в руки масоретов, необходимо учитывать, что даже после фиксации текста он отнюдь не был абсолютно единообразным. Различные школы продолжали сохранять некоторые из своих прежних чтений. Некоторые масореты сами принадлежали к той или иной школе и оформляли свои масоретские примечания и рубрики в соответствии с теми разночтениями, которые существовали в их школах. Поэтому нередки случаи, когда масоретские примечания и списки противоречат друг другу только потому, что каждый из них точно фиксирует чтение того текста, на основе которого масореты составляли рубрики. Поэтому и масореты не только фиксируют варианты в кодексах, которые были отредактированы авторитетными переписчиками, но и приводят чтения из известных списков, которые были получены в определенных общинах и обозначены определенными названиями. Из этих источников они нередко дополняют списки, составленные их коллегами после определенных изменений с другими примерами, называя их либо *другой масорой*, либо *вне этой масоры*.

В самой масоре сохранились пространные списки различных чтений из восточных переложений, насчитывающие несколько сотен наименований и охватывающие все еврейское Писание. Они затрагивают не только орфографию, но и разделение, вставку и пропуск некоторых слов. Эти вариации также распространяются на перераспределение стихов, которые обязательно включают разницу в гласных и в ударениях, и, хотя мне удалось значительно увеличить их число в официальных списках, как видно из примечаний в моем издании Библии, многие из этих вариаций все еще рассеяны по рукописям и ожидают дальнейшего исследования.

Яркой иллюстрацией противоречий в масоре, связанных с тем, что масореты, составлявшие соответствующие списки, работали по разным редакциям, может служить рубрика, в которой фиксируется количество раз, когда встречается исключительная в те времена фраза **בימים ההמה** *в те дни* в отличие от обычной формы **בימים ההם** без парагогического *хе*. Согласно нашей масоре, в заголовке данной рубрики четко указано, что ненормативная фраза с парагогическим *хе* (**ההמה**) встречается восемь раз, что должным образом уточняется[1], в то время как в Санкт-Петербургском кодексе 916 г., где эта масора встречается трижды[2], заголовок в каждом случае так же четко заявляет, что таких отрывков девять таких отрывков и должным образом перечисляет их во всех трех рубриках. Примечание к Иер.50:20 в моем издании масоретского текста объясняет это противоречие, поскольку показано, что восточные читают здесь **ההמה** с парагогическим *хе*. Таким образом, масореты, приводящие восемь примеров, работали по западным редакциям, которым мы следуем, в то время как масореты, регистрирующие девять отрывков, работали по восточным редакциям.

Однако вариации в масоре не ограничиваются версиями западной и восточной школ. Масоры, которые исходят из западных и на основе которых был составлен наш текст, также имеют противоречивые реестры, что, несомненно, свидетельствует о существовании различных школ среди самих западных и о том, что они черпали свои материалы из стандартных кодексов. В этих противоречащих друг другу масорах наблюдаются не только орфографические вариации, но и реальные разночтения. Достаточно нескольких иллюстраций, чтобы установить этот факт, который до сих пор игнорировался теми, кто апеллирует к масоре, полагая, что она всегда содержит единообразные примечания. Приводимые мною масоры взяты из великолепного списка Парижской национальной библиотеки №1-3. Он датирован 1286 г. и, очевидно, является стандартным кодексом:

2 Sam.	II	21	ל׳ מל׳ וא׳ חס	שְׁמָאולֶךָ
„	XVIII	20		אַל־תבשר
„	XXII	35	ל׳ וחס וחד מל׳	נְחֻשָׁה
„	„	48	ד׳ מל׳	תַּחְתֵּנִי
„	XXIV	22	ה׳ מל׳	לָעוֹלָה
1 Kings	II	32		בְּרֹאשׁוֹ
„	VI	32	ד׳ ל׳ מל׳	וּפְטֻרֵי
2 Kings	IV	6	ל׳ מל׳ וב׳ חס	כִּמְלֹאות
„	„	28	יז מל׳ בס	הֲלוֹא
„	X	15	ל׳ דס וכל קר׳ אֶל־המרכבה	עַל־המרכבה
„	XXII	20	דד׳ ה׳ עַל־המקום	אֶל־המקום
Ps.	XV	1		ומִי־ישכן
„	XVII	5	ל׳ חס ו׳	אֲשֻׁרַי
„	XVIII	34	ג׳ ב׳ מל׳	בָּמוֹתַי
„	XXXV	1	לָ׳ וא׳	יְרִיבַי
„	„	5	ל׳ ומל׳	דוֹחֶה
„	„	14	ל׳ ומל׳	שָׁחוֹתִי
„	XXXVIII	7	ל׳ חס וחד מל׳	שַׁחֹתִי

[1] Иер.3:16,18;5:18;50:4; Иоил.3:2;4:1; Зах.8:23; Неем.13:15. См. *The Massorah*, буква י, §254, том I, с. 716.

[2] См. Иер.3:16;50:4; Иоил.3:2.

Примечательно, что во всех этих случаях масорет отменил оригинальные чтения и поместил масоретское примечание напротив измененного текста. Я мог бы исписать страницы противоречивыми масорами только из этого кодекса, но и приведенных примеров достаточно, чтобы доказать мое утверждение о том, что разные масореты работали по разным стандартным кодексам и, следовательно, создавали противоречивые рубрики.

Но даже когда масореты одной школы указывают определенное количество примеров, составляющих определенный список, другие масореты нередко дополняют эти списки другими отрывками аналогичного характера, найденными ими в других кодексах. Так, например, масора на Лев.11:21 в Ориент. 4445, который представляет собой древнейшую форму списка отрывков, где текстуальное чтение или *кетив* - לֹא *нет*, отрицательная частица, а маргинальное чтение или *кери* - לוֹ *ему*, предлог с суффиксом третьего лица единственного числа мужского рода, заявляет, что таких случаев пятнадцать. Но в конце перечисления пятнадцати отрывков мы находим следующее замечание: *и есть еще два отрывка за пределами этой масоры, а именно: Ис.49:5 и 1Пар.11:20*. Это положительное утверждение подтверждается *масорой парва* на Ис.49:5 в Санкт-Петербургском кодексе 916 г. В этом древнем кодексе в тексте стоит отрицательная частица (לא), или *кетив*, а против нее на полях - суффикс третьего лица единственного числа, как у *кери* (לו ק׳). Однако другие масореты описывают эти два отрывка как расхождение во мнениях между различными школами текстуальных критиков[1]. Это ясно показывает, что различное отношение к этой важной масоре не может исходить от одной и той же масоретской школы.

Мы уже видели, что в период второго храма писцы сверяли свои копии с кодексом, хранившимся в храмовом дворе. Масореты также при редактировании текста и составлении масоретских глосс тщательно обращались к стандартным рукописям, которые находились в распоряжении различных общин и которые за свое превосходство были отмечены особыми названиями. Поэтому они часто цитируют эти рукописи в поддержку определенного чтения, принятого ими в тексте, и так же часто приводят альтернативное чтение в масоре с указанием названия рукописи, в которой оно встречается.

(1) **Кодекс Муга**. Самым ранним кодексом, цитируемым масоретами, насколько я могу судить, является Муга (מוגה). На Исх.39:33-43, где частица את встречается несколько раз в каждом стихе и где она то с конъюнктивом *вав*, то без него, масора в Orient. 4445 самым тщательным образом указывает на ее наличие и отсутствие и в конце рубрика цитирует кодекс Муга в подтверждение указанного порядка. Поскольку эта масора демонстрирует своеобразную манеру, в которой масореты сохраняли текст, и, кроме того, она должна дать некоторое представление о плане и трудностях масоретской рубрики, я привожу ее с необходимыми пояснениями, чтобы дать студенту ключ к подобным масорам:

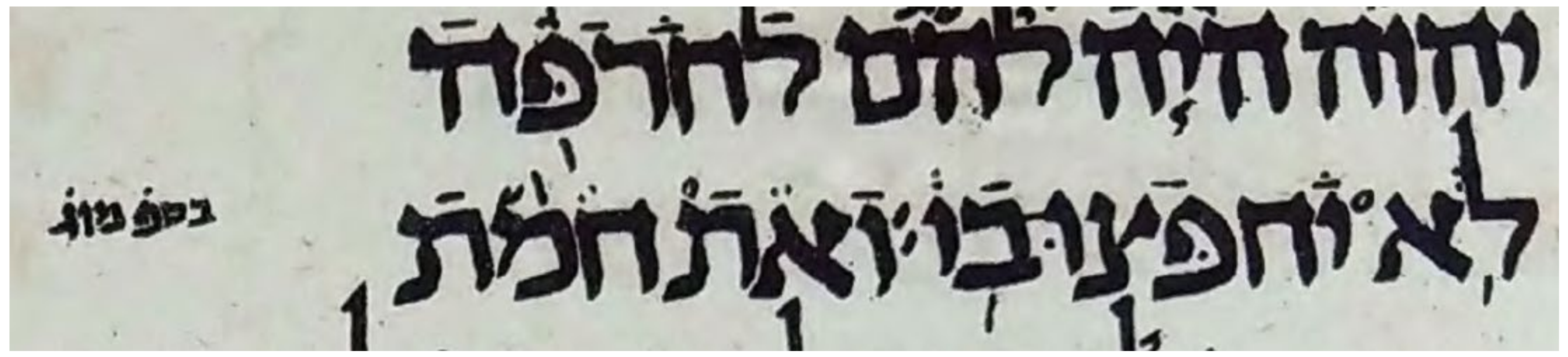
Знак или регистр: ***и принесли скинию*** *[=Исх.39:33] - дважды* את *и в третий раз* ואת*;* ***ковчег*** *[= стих 35] - сначала* את*, а во второй и третий раз* ואת*;* ***ст ол*** *[= стих 36] - в первый раз* את*, а в третий раз* ואת*;* ***свет ильник*** *[= стих 37] - в первый и второй раз* את *и в третий и четвертый раз* ואת*;* ***жерт венник медный*** *[= стих 39], где эта частица встречается шесть раз, чередуя* את *и* ואת *на протяжении всего стиха;* ***завесы двора*** *[= стих 40], где она также встречается шесть раз, -* את *в первый и второй раз,* ואת *в третий и четвертый,* את *в пятый и* ואת *в шестой раз. Есть один стих, который служит мнемоническим знаком для этого, а именно Втор.27:13, где названия шести колен встречаются с точно такими же вариациями в присутствии и отсутствии конъюнктива вав.* ***Одежды служебные*** *[= стих 41], где это слово встречается трижды, это* את *в первом и втором случаях и* ואת *в третьем случае;* ***по всему, чт о повелел Господь*** *[= стих 42], где оно встречается дважды, это* את *оба раза, и в следующем стихе, где оно встречается один раз, это* את*, но в других стихах [стих 34, где оно встречается три раза, и стих 38, где оно встречается четыре раза] это* ואת *на всем протяжении. Это следует из кодекса Муга.*

Цель этой масоры и причина обращения к кодексу Муга будут понятны из примечаний к моему изданию масоретского текста. И в рукописях, и в древних версиях почти в каждом стихе встречаются разночтения в отношении употребления конъюнктива в этом разделе, и рассматриваемая рубрика, очевидно, является протестом против этих разночтений, имевших место в других редакциях.

В Санкт-Петербургском кодексе 916 г., который демонстрирует следующую древнейшую масору, авторитет кодекса Муга не менее чем в восьми случаях используется в поддержку тех или иных чтений[2]. Обратившись к примечаниям в моем издании текста, можно увидеть, что, хотя, за исключением одного отрывка (Иер.51:46), эта рукопись ссылается на кодекс Муга в поддержку чтений в *textus receptus*, в каждом случае имеются варианты, ко -

[1] См. *The Massorah*, буква ל, §77, том II, с.124.

[2] См. Иер.6:10;51:46; Ос.1:7;2:21;11:9; Иоил.1:12; Ам.5:2; Авв.1:5.



Мр на Иер.6:10 в Санкт-Петербургском кодексе 916 г., где упоминается кодекс Муга.

торые представлены не только в других стандартных кодексах, но и в ранних изданиях, и в древних версиях. Таким образом, и здесь Муга цитируется в знак протеста против различных чтений, которые были получены в других масоретских школах. Отныне кодекс Муга упоминается как авторитет почти в каждой важной рукописи либо под полным названием *кодекс Муга* (בספר מוגה), либо просто *в Муга* (במוגה), *Муга* (מוגה). В великолепной рукописи из библиотеки Кембриджского университета Add.465 он цитируется несколько сотен раз[1]. Его чтения часто противопоставляются чтениям конкурирующих кодексов, и в третьем томе *The Massorah* я привожу список различий между кодексом Муга и знаменитым кодексом Хиллели, который охватывает всю Библию и который я нашел в Мюнхенском кодексе[2]. Кодекс Муга переписывался главами школ в разных общинах и в разные эпохи, что видно из того факта, что он цитируется текстологами в отдаленных друг от друга районах. Поэтому нередко более ранние экземпляры Муга упоминаются в отличие от более поздних[3].

(2) **Кодекс Хиллели** (ספר הללי). Кодекс, который по значимости соперничает с кодексом Муга и который часто цитируется в масоре в поддержку некоторых чтений, — это кодекс Хиллели. Согласно Заккуто, этот знаменитый кодекс был написан р. Хиллелем около 600 г. н.э. В хронике, составленной им около 1500 г. н.э., Заккуто рассказывает следующее:

В 4957 году от сотворения мира, 28 числа месяца ава [= 14 августа 1197 г.], было великое гонение на евреев в королевстве Леон со стороны двух королевств, которые осаждали его. В это время они вывезли оттуда двадцать четыре священные книги, написанные около 600 лет назад. Они были написаны р. Гиллелем б. Моисеем б. Гиллелем и потому называются по его имени Кодексом Гиллеля, который был очень точен, и все другие кодексы были пересмотрены по нему. Я видел оставшиеся две части этого кодекса, содержащие Ранних и Поздних пророков, написанных крупным и красивым шрифтом, которые были привезены изгнанниками в Португалию и проданы в Бугии в Африке, где они и находятся до сих пор, будучи написанными около 900 лет назад". Кимхи в своей "Грамматике" на Числ.15:4 говорит, что Пятикнижие из кодекса Хиллеля сохранилось в Толедо[4].

И хотя, как и кодекс Муга, этот знаменитый кодекс в настоящее время утрачен, и масореты, и последующие грамматики часто ссылаются на него в поддержку своих чтений либо как на *кодекс Хиллели*, либо просто как на *Хиллели*[5]. В двух случаях я встречал ссылку на него как на *Хиллели Леона*[6]. Помимо уже упомянутого списка различий между кодексом Муга и Хиллели, я привел список из этого знаменитого кодекса, в котором указаны места и дефекты в Пятикнижии, которые я нашел в Мерцбахерской рукописи. Якоб Сафир напечатал аналогичный список во втором томе своего труда под названием "Эвен Сафир"[7].

(3) Другой стандартный кодекс, на который часто ссылаются в масоре парва, - **Занбуки** (זנבוקי). Такое название кодекс получил, вероятно, потому что принадлежал общине в Занбуках на Тигре. Его чтения часто приводятся рядом с кодексом Хиллели, особенно в превосходной рукописи Oriental 2626-28 в Британском музее[8], как будет показано в примечаниях к моему изданию Еврейской Библии. Как и другие стандартные кодексы, он известен только по цитатам в масоре.

[1, 5] См. *The Massorah*, том III, сс.23-36.
[2] См. *The Massorah*, том III, сс.130-134.
[3] См. מוגה הקדמון Ис.8:8;28:12 в Orient.1478, Британский музей.
[4] См. *Juchassin*, стр. 220, изд. Филиповски, Лондон, 1857; и Нойбауэр в *Studia Biblica*, том III, стр. 23, Оксфорд, 1891,
[6] См. 3Цар.1:18; Иер.5:6 в Add.15251, Британский музей.
[7] См. *The Massorah*, том III, сс.106-129; и *Eben Saphir*, том II, сс.192-213, Майнц, 1874.
[8] См. Orient 2626-28 на Быт.4:17;9:14;42:2,21; 43:10,21;45:10;46:29; 49:10;50:2 и особенно Исх.46:29;31:27; Числ.34;4. См. *The Massorah*, том III, стр. 23-36.

(4) Другая стандартная рукопись, часто цитируемая в масоре и также ставшая жертвой времени, — это **Иерушалми** (ירושלמי) или **Иерусалимский кодекс**. Этой рукописью в значительной степени пользовался знаменитый грамматик и лексикограф Р. Иона Абу-Валид, о чем свидетельствует Кимхи, который утверждает (*Михлол*, с. 184, изд. Fürth, 1793), что он постоянно цитировал ее как авторитет для некоторых чтений и что она много лет находилась в Сарагосе. В масоре этот кодекс часто цитируется как имеющий другую орфографию, чем кодекс Хиллели[1].

(5) **Кодекс Иерихона** (יריחו), который также часто упоминается в масоре, по-видимому, включал в себя только Пятикнижие, поскольку в ссылках на него он иногда называется Иерихонским Пятикнижием (**חומש יריחו**). Список из этого кодекса, который я напечатал в своем издании *The Massorah*[2], я собрал из масоры парва, хранящейся в Британском музее (Oriental 2696).

(6) **Синайский кодекс** (**ספר סיני** или просто **סיני**) - еще один из стандартных рукописей, упоминаемый в масоре, но также утерянный. В превосходной рукописи Arund. Orient. 16 в Британском музее, который сам по себе является образцовым кодексом, Синайский кодекс шесть раз апеллирует в масоре парва в подтверждение некоторых чтений.Так, (1) в Иис.21:36 он цитируется для оправдания пропуска двух стихов 36 и 37.(2) В 4Цар. 6:25 он приводится в поддержку чтения **חרי יונים** *голубиного помета* в двух словах. (3) В 4Цар. 23:31 он приводится в поддержку текстуального прочтения имени собственного **חמוטל** *Хамуталь* без кери. (4) На 4Цар. 25:11 масора парва утверждает, что Синайский кодекс единообразно читает имя собственное **נבוזראדן** *Невузарадан* как одно слово. (5) В Иер.39:1 он цитируется как не имеющий здесь раздела. И (6) в отношении Амос 5:6 в масоре парва отмечается, что в Синайском кодексе *Бет-Эль* всегда состоит из двух слов.

В печатном издании масора парва этот кодекс также цитируется дважды: один раз на Исх.18:1, где говорится, что слово וַיִּשְׁמַ֞ע *и услышал*, встречается дважды с акцентом *гершаим* в начале стиха в Пятикнижии, и что в Синайском кодексе оно стоит с акцентом *ревиа*, и один раз на Исх.18:5, где говорится, что **אל־המדבר** *в пустыню*, которая в *textus receptus* имеет ударение *сакеф*, в Синайском кодексе имеет ударение *сакеф-гадоль*. Поскольку оба эти случая встречаются в Пятикнижии и, кроме того, оба касаются акцентов, Элиас Левита пришел к выводу, что Синайский кодекс содержит только Пятикнижие и что в нем речь идет просто о вариациях акцентов[3].Однако приведенные мною отрывки из книг Иисуса Навина, Царств, Иеремии и Осии, несомненно, показывают, что в этом кодексе содержалось все еврейское Писание.

Иаков бен Исаак из Зусмира, автор небольшого разъяснительного трактата о масоре, впервые опубликованного в Амстердаме в 1649 г., а второе издание которого вышло там же в 1702 г., утверждает, что Синай - это имя одного из редакторов, который переработал Пятикнижие с такой же точностью, как если бы оно исходило с горы Синай. Иосиф Эшве, составивший комментарий к масоре, не только придерживается этой точки зрения, но и предоставляет более точную информацию по этому вопросу. Его высказывание по поводу Исх.18 выглядит следующим образом:

Что касается замечания о том, что Синайский кодекс имеет ревиа, то знайте, что изобретатели гласных и ударений были в основном из духовных глав и мудрецов Тивериады. Так вот, одного из них звали Синай, и он расходился с масорой, которая отмечает, что וישמע ***и услышал****, в двух рассматриваемых отрывках имеет гершаим, и говорит, что оно имеет ударение ревиа.*

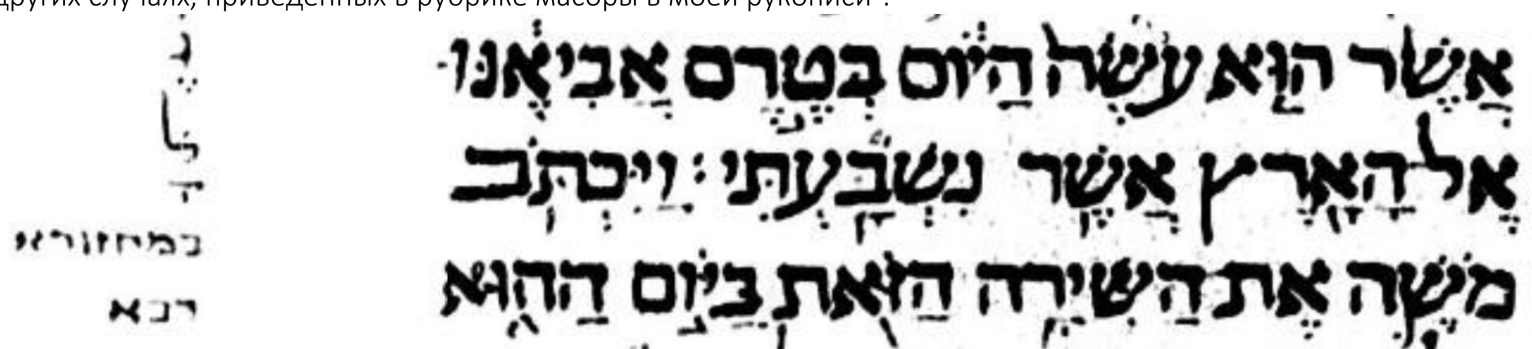
Авторы этих причудливых объяснений, однако, не знали, что в рукописях дается полное название **ספר סיני**, которое может обозначать только *Синайский кодекс*, так же как **ספר ירושלמי** обозначает *Иерусалимский кодекс*, а **ספר יריחו** - *Иерихонский кодекс*.

(7) Великий махзор (**מחזורא רבא**) - название другого стандартного кодекса, часто цитируемого в масоре[4]. Махзорта или махзор - общее название еврейского ритуала, включающего в себя весь годовой цикл ежедневных и праздничных служб. *Цикл*, что является буквальным значением слова махзорта (от **חזר** - *идти кругом*), обычно составлялся наиболее выдающимися учеными соответствующих общин в различных частях света, воплощая в себе местные обычаи, и поэтому получил название по месту его составления и по практике, которую он излагает. Так, в знаменитом "Махзоре Витри", составленном р. Симхой около 1100 г., описывается ритуал синагоги Витри во Франции. Именно на основе этого махзора, хранящегося в Британском музее (Add. 27200-27201), я опубликовал *Таагим*, или Коронованные буквы в Пятикнижии[5]. Эти ритуалы, или махзорим, не только содержали молитвы и

[1] См. *The Massorah*, том III, с. 106 и далее.
[2] См. *The Massorah*, том III, с. 135.
[3] См. *Massoreth Ha-Massoreth*, стр. 259, изд. Гинзбург, Лондон,1867.
[4] См. Harley 5720 на 4Цар.19:25; Add. 15251 на Втор.31:21; 1Цар. 22:17; 4Цар.19:25; 2Пар.32:30 и т.д.
[5] См. *The Massorah*, том II, сс. 680-701.

гимны, но часто приводили текст всей Библии, так что они стали образцами для копирования. Именно поэтому Библейский кодекс сам по себе назывался махзором, так как содержал годовой или трехгодичный цикл уроков, которые читались по дням недели, субботам, праздникам и постам. "Великий махзор", очевидно, был названием специального кодекса, чтобы отличить его от любого другого библейского кодекса, который назывался просто махзор.

Из чтений Великого махзора, которые приводятся в масоре парва, следует, что в этом знаменитом кодексе использовалась редакция Бен-Нафтали. Так, например, масора парва в Add. 15251, Британский музей, цитирует נִשְׁבַּעְתִּי *Я клялся*, с *камец* во Втор.31:21 как текстуальное чтение в Великом махзоре, которое также является чтением Бен-Нафтали. То же самое относится и к 1Цар.22:17, в котором, как нам сообщают, Великий махзор читает לִפְגֹּעַ *поразить*, с *гимел и рафе*, что также является чтением Бен-Нафтали. Действительно, так обстоит дело и в трех других случаях, приведенных в рубрике масоры в моей рукописи[1].


אשר הוא עשה היום בטרם אביאנו
אל הארץ אשר נשבעתי ויכתב
משה את השירה הזאת ביום ההוא
במחזורא
רבא

Упоминание о Великом махзоре в масоре на Втор.31:21 в Add. 15251, Британский музей

(8) Кодекс Эзры (ספר עזרא) - еще один стандартный кодекс, который цитируется в масоре парва. Единственная рукопись, которую я пока видел, претендующая на копию кодекса Эзры, находится в моем распоряжении. Более подробное описание его можно найти в гл. XII настоящего Введения. В масоре парва данной рукописи кодекс Эзры упоминается дважды, один раз в Числ.21:14 в поддержку чтения אֶת־וָהֵב в двух словах и один раз во Втор.32:6 в подтверждение разделения הל יהוה.

(9) Вавилонский кодекс (ספר בבלי). Двенадцать цитат из этого кодекса, которые мне удалось собрать, имеют огромное значение, так как Вавилонский кодекс представляет собой восточную редакцию. За исключением 3Цар.20:33, они до сих пор не были известны как восточные чтения. Их важность еще более возрастает в связи с тем, что девять из рассматриваемых чтений встречаются в последних пророках и, таким образом, позволяют проверить утверждение о том, что Санкт-Петербургский кодекс 916 г., содержащий эту часть еврейского Писания, имеет текст восточной редакции. Эти одиннадцать примеров следующие:

(1) Числ.26:33. В кодексе № 1-3 Парижской национальной библиотеки, датируемом 1286 г., масора парва сообщает нам, что западники читают здесь ***и*** *Фирца* с конъюнктивом *вав*, а Вавилонский кодекс = восточники читают *Фирца* без *вав*. Поскольку масоретское замечание, указывающее на это различие в двух редакциях, даст студенту некоторое представление о криптографии масоры и о сложности в её расшифровке, я привожу её с необходимым пояснением מוחמו סי׳ מערב, מוחמת סי׳ ספר בבל

То есть, по мнению западников = палестинцев, мнемонический знак, обозначающий порядок пяти дочерей Салпаада, - это מוחמו[по начальным буквам имен, включая *вав* – прим.пер.]

מ [= מחלה], ו [= ונעה], ח [= חגלה], מ [= מלכה], ו [= ותרצה]

Mahalah — and Noah — Hoglah — Milcah — and Tirzah

Согласно Вавилонскому кодексу — это מוחמת

מ [= מחלה], ו [= ונעה], ח [= חגלה], מ [= מלכה], ת [= תרצה]

Mahalah — and Noah — Hoglah — Milcah — Tirzah

[1] См. *The Massorah*, том III, стр. 25.

(2) 3Цар.20:33. В Авторизованной версии этот стих является просто вольным пересказом и не указывает на то, что здесь существует официальное различное прочтение. Настоящую трудность в тексте можно увидеть в Пересмотренной версии, если сравнить приведенное в тексте прочтение с альтернативным, указанным на полях. Согласно Вавилонскому кодексу, который является восточной редакцией, слова разделены ויחלטוה ממנו , и отрывок, соответственно, должен быть переведен как "И разгадали мужи и поспешили [т.е. быстро разгадали] и спросили, от него ли это, и сказали и т.д.". Однако согласно западной редакции или *textus receptus* только в текстуальном чтении, или *кетив*, рассматриваемые слова разделены ויחלטו הממנו , а в *кери*, или официальном чтении, они разделены ויחלטוה ממנו Соответственно, отрывок следует перевести "И разгадали мужи и поспешили [т.е. быстро разгадали], и они выдавили, от него ли это, и они сказали и т.д.".

Арамейский, сирийский переводы и Раши следуют разделению слов в *кери*. О том, что *textus receptus* имеет здесь вавилонскую или восточную редакцию, мы узнаем из масоры парва в Orient. 1478, л.44б Британского музея[1].

(3) Ис.27:8. Масора парва на этот отрывок в Orient. 2201 Британского музея, которая датируется 1246 г., четко указывает, что Вавилонский кодекс читает здесь ברוח הקשה *суровым духом*, без суффикса третьего лица мужского рода[2]. Петербургский кодекс 916 г., как и наш *textus receptus*, или западная редакция, читает ברוחו הקשה *суровым духом Его*.

(4) Ис.57:6. Масора парва в той же рукописи отмечает по поводу הֶעֱלִית , *ты приносишь*: Вавилонский кодекс отмечает הֶעֱלֵית с *цере*[3], в то время как Санкт-Петербургский кодекс 916 г. имеет его как наш текст.

(5) Иер.23:18. В *textus receptus* текстуальное чтение, или *кетив*, здесь - "кто внимал слову Моему" (דְּבָרִי), вместо которого официальное чтение, или *кери*, - слову Его(דְּבָרוֹ)[4]. Примечательно, что в Санкт-Петербургском кодексе 916 г. первоначально также было דְּבָרוֹ *слову Его*, а масорет изменил его на דְּבָרִי *слову Моему* в тексте и поставил маргинальное *кери* דְּבָרוֹ *слову Его*, таким образом, приведя его в соответствие с нашей западной редакцией. В моем примечании к этому отрывку ובס״א должно быть отменено, а примечание должно быть בבבלי דברו כתֹ וקֹ וכן וגו׳.

(6) Иер.44:25. В той же рукописи масора парва говорит о מִלֵּאתֶם *вы исполнили* или *выполнили*, претерит *пиэль*, который Вавилонский кодекс читает как מְלֵאתֶם в *каль*[5], тогда как Санкт-Петербургский кодекс 916 г. н.э. читает его в *пиэле*, как это есть в западном тексте, или в *textus receptus*.

(7) Иез. 8:3. В Add. 21161 Британского музея масора парва отмечает, что все кодексы читают здесь ירושלמה *в Иерусалим*, с локальным *хе* (ה), за исключением Вавилонского кодекса, который имеет ירושלם без локального *хе* в тексте = *кетив*, и ירושלמה с локальным *хе* в качестве официального чтения = *кери*, на полях[6]. Санкт-Петербургский кодекс 916 г., однако, как и *textus receptus*, или западная редакция, имеет ירושלמה в тексте без *кери*.

(8) Иез.8:3 В масоре парва на тот же стих в той же самой рукописи говорится, что סֵמֶל *подобие*, или *идол*, огласовывается סֶמֶל с *сеголем* под самехом в Вавилонском кодексе[7]. Это, конечно, подразумевает, что вавилоняне использовали инфралинейную пунктуацию бок о бок с суперлинейной, поскольку в последней системе нет *сеголя* [= ֶ]. Вывод не был бы столь убедительным, если бы не тот факт, что во всех остальных случаях, где приводятся варианты вавилонской редакции, они отличаются от Санкт-Петербургского кодекса 916г., который, как предполагается, представляет собой вавилонский текст.

(9) Иез.23:17. В Orient. 2201 в масоре парва на ותקע נפשה מהם *и отвратилась от них душа её*, что в Вавилонском кодексе читается как בהם вместо מהם ,[8] тогда как в Санкт-Петербургском кодексе 916 г., как в *textus receptus*, или западной редакции, читается מהם.

(10) Иез.23:18. Масора парва в той же рукописи на ותקע נפשי מעליה "тогда и от нее отвратилась душа *Моя*" замечает, что Вавилонский кодекс читает "тогда и от нее отвратилась душа *её*"[9], נפשה вместо נפשי как в предыдущем стихе, тогда как Санкт-Петербургский кодекс 916 г. читает здесь как *textus receptus*.

(11) Иез.36:23. Вместо слов "когда явлю на *вас* святость Мою перед глазами *их*" в Orient.2201 читается "когда явлю на *них* святость Мою перед глазами *вашими*", с масоретским замечанием, что в Вавилонском кодексе читается "на *вас* перед *их* глазами "[10], что является чтением, представленным в нашем тексте. Это первый случай, когда в Санкт-

[1] См. также Harley 5710-11 на 3Цар.20:33.
[2] См. л.196а. [3] См. л.205б. [4] См. л.112а. [5] См. л.222б. [6,7] См. Add.21161, л.97а.
[8] См. Orient. 2201, л.236б.
[9] См. Orient. 2201, л.236б. [10] См. Orient. 2201, л.242а.

Петербургском кодексе 916 г. встречается чтение, которое приписывается вавилонянам в Orient.2201. Следует отметить, что в рассматриваемом нами отрывке мы не следуем западному чтению, которое представлено в тексте Orient.2201, но, вопреки обыкновению, приняли восточную редакцию.

Таким образом, видно, что в десяти случаях из одиннадцати Санкт-Петербургский кодекс 916г. отклоняется от чтений, которые в масоре, хранящейся в рукописях, положительно характеризуются как вавилонские или восточные. Поэтому их следует добавить к тем, которые мы уже приводили в поддержку нашего утверждения о том, что обозначение кодекс вавилонский, которое дается данной рукописи, неверно, так как в ней не представлена вавилонская редакция. Помимо вавилонской редакции, в масоре парва упоминаются и другие восточно-стандартные рукописи, находившиеся в распоряжении различных общин. Add.15251 в Британском музее ссылается на Багдадский кодекс и кодекс Шарки. Так, например

(1) 4Цар.18:9, где встречается имя *Салманассар*, которое в *textus receptus* обозначается שַׁלְמַנְאֶסֶר = Шалман-есер, масора парва отмечает, что в Багдадском кодексе орфография этого имени שַׁלְמַנֶאֶסֶר = Шалма-несер[1]. Такое написание, естественно, применимо и к 4Цар.17:3 - единственному другому отрывку, где встречается это имя.

(2) В 4Цар 19:37 Масора парва в той же рукописи делает замечание по поводу имени אַדְרַמֶּלֶךְ *Адраммелех*, что Багдадском кодексе это אַדַרְמֶלֶךְ *Адармелех*[2]. Поскольку это имя встречается также в 4Цар.17:31 и Ис.37:38, то такая орфография, видимо, имеет место во всех трех отрывках.

(3) В отношении *грозды* ענבים , Ис.5:2, масора парва утверждает, что в кодексе Шарки читается ענוים с *вав* вместо *бет*[3].

(4) Ис.51:10. В *textus receptus* здесь читается השׂמה , *превратила*, *каль*, претерит третьего лица единственного числа женского рода от שׂוּם *ставить*, *делать*, с префиксом *хе*. В кодексе Шарки в соответствии с масорой парвой в той же рукописи читается השׂמּה с *дагеш* в *мем*[4].

(5) Иез.4:16. На וּבִדְאָגָה *и с осторожностью*[в Синод пер.*в печали* - прим.пер.], масора парва в этой же рукописи сообщает нам, что в кодексе Шарки это читается וּבִדְאָ֫גָה с акцентом под *алеф*[5].

Таким образом, видно, что этот модельный кодекс, по свидетельству самой масоры, имеет отклонения от принятого текста как в знаках гласных, так и в акцентах. Таким образом, варианты в различных стандартных рукописях приводятся в масоре в качестве альтернативных чтений без выражения какого-либо отрицательного мнения против них, хотя предпочтение во всех этих случаях, как предполагается, отдается текстуальным чтениям. Однако масореты, составлявшие рубрики на основе различных стандартных кодексов, обязательно создавали списки, которые, хотя и находились в гармонии с соответствующими образцами, не могли не отличаться друг от друга. Яркой иллюстрацией этого факта является образцовый кодекс Harley 5710-11, хранящийся в Британском музее.

В рассказе о жизни патриархов используются две фразы, которые, хотя и переводятся одинаково, на иврите различаются, так как одна из них - ויהי כל ימי *и все дни были* (*был* на иврите), где глагол стоит в единственном числе, а другая - ויהיו כל־ימי , где глагол стоит во множественном числе. В *масоре парва*, хранящейся в рассматриваемой рукописи, на Быт.5:23 отмечается, что фраза в единственном числе встречается три раза, и дается мнемонический знак для трех отрывков: Енох, Ламех и Ной[6], т.е. Быт.5:23,31;9:1*. *Масора магна* утверждает, что фраза в единственном числе встречается только дважды, а именно в связи с Енохом и Ламехом (Быт.5:23,31), и что все масореты, дающие мнемонический знак для этих трех отрывков, безусловно, ошибаются, поскольку в случае с Ноем (Быт.9:1) глагол стоит во множественном числе в правильных рукописях, пока не придет пророк Илия, который устранит все сомнения. Теперь перейдем к Быт.9:1, который является спорным отрывком, в данной рукописи не только стоит ויהיו во множественном числе в тексте, но и имеется следующая масора:

Здесь все пунктуаторы ошибаются, поскольку они в масоре отмечают, что мнемонический знак חֹ̇לֹ̇ן̇ = Енох, Ламех, Ной [т.е. в Быт.5:23,31;9:1 - ויהי в единственном числе], и это ошибка с их стороны, поскольку их глаза были закрыты от взгляда на Иерихонское Пятикнижие и на сефардские рукописи, где мнемонический знак חֹ̇ל̇ = Енох, Ламех[Быт.5:23,31] и далее.

[1] См. Add.15251, л.211а. [2] См. Add.15251, л.212б.
[3] См. Add.15251, л.217б. [4] См. Add.15251, л.234а. [5] См. Add.15251, л.270а.
[6] См. Harley 5710-11, л.4а. *Гинсбург здесь, по-видимому, ошибается, т.к. фраза находится в 9:29.

Соответственно, есть только эти два случая, когда глагол в рассматриваемой фразе стоит в единственном числе. Таким образом, мы имеем две противоречащие друг другу масоры в одной и той же рукописи. Одна рубрика исходит из школы, в редакции которой **ויהי כל ימי** стоит в единственном числе в трех отрывках и **ויהיו כל ימי** во множественном числе в семи отрывках[1], а другая - из школы, в кодексах которой единственное число встречается только в двух случаях, а множественное - в восьми отрывках.

Важнейшей частью этого грандиозного корпуса является изобретенная масоретами графическая система акцентов и гласных знаков, которыми они снабдили каждое выражение еврейского Писания. Гласными знаками они наиболее точно фиксировали произношение и значение каждого отдельного слова в соответствии с традицией, переданной им с незапамятных времен, а акцентами - логическую и синтаксическую связь слов между собой и со всей фразой и стихом.

Но как в случае с согласными разные школы редактировали текст в соответствии с традициями, сложившимися в их среде, так и в случае с пунктуацией и акцентуацией. Восточная школа с подчиненными ей коллегиями и Западная школа с ее разнообразными академиями разрабатывали свои системы независимо друг от друга, в соответствии с теми взглядами, которые передавали им их авторитетные духовные наставники.

Отсюда различия в огласовках и акцентах, которые наблюдаются в некоторых древнейших и лучших кодексах. Отсюда и различия между древними версиями и современным масоретским текстом в многочисленных случаях, когда согласные звуки совпадают, но полностью обусловлены разницей в произношении и построении согласных, что указывает на разницу в традициях относительно гласных и значения слов.

То, что графические знаки не являются древними по отношению к согласным, сегодня общепризнано, хотя точная дата их появления не может быть установлена. Несомненно, что в V веке их не существовало. Об этом свидетельствует св. Иероним как в своих комментариях к еврейскому Писанию, так и в других многочисленных сочинениях. Из различных замечаний этого знаменитого отца следует, что в еврейском тексте, которым он пользовался, не было графических знаков для обозначения гласных. Чтобы в полной мере оценить силу доказательств, полученных из его трудов, необходимо осознать обстоятельства, в которых он писал.

Иероним часто был вынужден подробно описывать состояние еврейского текста в очень элементарной манере, чтобы донести до своих латинских современников представление об особенностях семитского оригинала. Поскольку его перевод отличался от версий Септуагинты, Аквилы, Симмаха, Феодотиона и Квинты, а также от Vetus Itala, с которыми были знакомы его читатели, и, кроме того, поскольку эти версии часто различались между собой, св. Иероним был вынужден почти на каждой странице не только обосновывать свои особенности перевода, но и объяснять причину различий в версиях, а также разоблачать их ошибки.

Для этого он обсуждает орфографические и лингвистические особенности древнееврейского текста и в своих объяснениях часто анализирует слова. Он указывает, сколько согласных в слове, и называет каждую букву ее еврейским именем. Он описывает, как одни и те же согласные произносятся по-разному по произволу читателя иврита или в зависимости от диалекта провинции, к которой он принадлежит; как получается, что одно и то же слово имеет разные значения и как одни и те же согласные выражают две или три разные идеи. При этом он ни разу не упоминает названия наших гласных знаков в многочисленных экзегетических трудах и не дает ни малейшего намека на то, что в еврейских Писаниях использовались какие-либо графические или диакритические знаки для обозначения разницы в произношении одних и тех же согласных, когда они призваны передать различный смысл, на котором он так много останавливается и который он так стремится объяснить своим читателям. Несколько иллюстраций из его изложений продемонстрируют этот факт.

(1) Комментируя слово Мелхиседек, он говорит:

*Не имеет значения, произносим ли мы его **Салем** или **Салим**, потому что в еврейских словах очень редко встречается гласная [-буква = mater lectionis] в середине [=основы, или корня], и они произносятся по-разному в зависимости от контекста и в соответствии с различными произношениями провинций*[2].

Видно, что если бы в его времена существовали графические знаки, обозначающие *е*, то этот ученый отец несомненно, сказал бы, что когда в рассматриваемом слове под ламедом стоит цере(לֵ) и произносится *Салем*, а когда под ламедом хирек (לִ), то произносится *Салим*. Даже диакритический знак, который сейчас обозначает различие между син (שׂ) и шин (שׁ), еще не был введен, так как он произносит как *Салем* вместо *Шалем*.

[1] См. *The Massorah*, буква ח, §204, т. I, с.310.

[2] Nec refert, utrum *Salem* an *Salim* nominetur, cum vocalibus in medio litteris perraro utantur Hebraei, et pro volutate lectorum, ac varietate regionum, eadem verba diversis sonis atque accentibus proferantur. См. *Epist*. 126 *ad Evagr*. Vol. II, col. 574, изд. Martinian, Париж,1699. Под *vocalibus in medio litteris* подразумевается matres lectionis אוי в середине слова в отличие от суффиксов в конце. Хупфельд убедительно показал, что *accentus* означает произношение. См. *Theologische Studien ud Kritiken*, 1830, сс. 582-586.

(2) Быт.36:24. По поводу слов "это был тот Ана, который нашел *ямим*[в Синод.пер. теплые воды - прим.пер.] в пустыне", он замечает:

Другие приписывают этому значение моря, потому что оно написано одними и теми же буквами, которые означают и то, и другое[1].

С гласными точками, поставленными в данном слове, оно не может обозначать ни то, ни другое.

(3)Ис.2:22. Последний абзац этого стиха св.Иероним переводит как "потому что о нем высоко думали" и замечает:

В Септуагинте эта фраза опущена, а Ориген добавил ее со звездочкой из издания Аквилы. Там, где мы имеем, что он был высокого мнения, Аквила переводит как "где о нем думали". Еврейское слово бама может означать либо υψωμα *= высокий, как мы читаем в Царствах и у Иезекииля, либо, конечно, "где". Оба слова написаны одними и теми же буквами бет, мем, хе, а смысл зависит от контекста. Если мы хотим прочитать "где", то мы произносим "бамма", а если "высокий" или "высоко", то "бама"*[2].

Если не принимать во внимание экзегезу отрывка, которую приводит этот ученый отец, то это утверждение убедительно показывает, что текст, который он комментирует, не мог иметь гласных, так как графические знаки исключают такое двойное произношение.

(4) Иер.3:1."А ты со многими *любовниками* блудодействовала", или, как говорит св. Иероним, "со многими *пастухами*", потому что он добавляет:

Еврейское слово рейм, которое пишется четырьмя буквами рес, аин, иод, мем, обозначает как любовников, так и пастухов. Если мы произносим его как рейм, то это означает любовников, а если как роим, то пастухов[3].

Если бы в еврейском тексте, который был перед ним, имелись огласовки, он не смог бы предложить такое двойное произношение.

(5) Иер.9:21. По поводу отрывка ""Скажи: так говорит Господь" св. Иероним замечает следующее:

Еврейское слово, которое пишется тремя буквами далет, бет, реш, не имеет гласных знаков в середине. Только по контексту и в зависимости от мнения читателя определяется произношение. Если оно произносится как "дабар", то оно обозначает ***слово****, если "дебер" -* ***смерт ь****, если "дабер" -* ***речь****. И Септагинта, и Феодотион объединяют это слово с предыдущим и переводят его так: "Они выгнали детей из дверей, юношей с улиц смерти", тогда как Аквила и Симмах переводят его как "скажи"*[4].

Соответственно, такое разночтение, по словам св. Иеронима объясняется тем, что три непроизносимых согласных **דבר** могут произноситься как **דָּבָר** *слово*, **דֶּבֶר** *язва* или **דַּבֵּר** *сказать*. С гласными, уже поставленными в слове не могло возникнуть такого разнообразия в произношении и интерпретаций не могло быть.

(6) Ос.13:3. По поводу слов "и как дым из трубы" св.Иероним замечает следующее:

Можно спросить, почему в Септуагинте вместо ***дымоход*** *стоит* ***саранча****, которую Феодотион переводит как* καπνοδόκον*? Евреи пишут "саранча" и "труба" одними и теми же четырьмя буквами алеф, рес, бет, хе. Если произносится* ***арбе****, то это обозначает* ***саранчу****, а если* ***оробба****, то* ***дымоход****, что Аквила переводит как* καταράκτον*, а Симмах -* ***форамен****, отверстие, сделанное в стене для выхода дыма*[5].

Такого разнообразия в произношении и интерпретации невозможно с гласными знаками, прикрепленными к четырем согласным.

Такого же мнения придерживаются и талмудисты и мидраши. Ни в Талмуде, ни в мидрашах не упоминаются названия графических знаков, хотя в одном примечательном случае они наверняка были бы упомянуты, если бы существовали в те времена. Р.Абба бен Кахана и Р. Аха, жившие в четвертом веке нашей эры, в своем аллегорическом толковании Песни Песней 1:11 говорят следующее:

С серебряными блестками. Р: Абба б. Кахана говорит, что это обозначает буквы. Р. Аха говорит, что это означает слова. Другие говорят: "Золотые подвески мы сделаем тебе" означают писание, "с серебряными блестками" - разлинованные линии[6].

Как видно, хотя эти мудрецы в своем аллегорическом изложении предлагают рассматриваемый стих для описания букв, слов, письма и линий Священного Писания, они ни словом не упоминают гласные знаки. Это замечательное упущение тем более поразительно, если учесть, что термин נקדות *точки*, который они комментируют, - это само название графических знаков.

[1] См. *Question. Heb. in Genesim*. Vol. II, col.539. [2] См. Vol. III, col.30.
[3] См. Vol. III, col.541. [4] См. Vol. III, col.576. [5] См. Vol. III, col.1325.
[6] См. *Мидраш Рабба* на Песнь Песней 1:11, л.11б, изд. Вильна, 1878.

Забавный случай в Талмуде, на который ссылается Элиас Левита, является еще одним доказательством того, что графические знаки не существовало в талмудический период. Р. Дине, из Нехардеи, утверждал, что учителем молодежи следует назначать только того, кто имеет хорошее произношение, даже если он не очень сведущ, так как очень трудно переучить приобретенные ошибки. Для подтверждения этого принципа мудрец ссылается на историю, в которой рассказывается об истреблении Иоавом всего мужского населения Эдома, записанную в 3Цар.11:15, 16 и в связи с которой нам рассказывают следующее:

Когда Иоав вернулся к Давиду, тот спросил его: Что за причина почему ты так поступил? [т.е. истребил только мужчин]. На это Иоав ответил: Потому что написано: "Истребите мужчин Амалика" [Втор.25:19]. Тогда он [Давид] сказал ему: Мы читаем ***зехер*** *= память, на что он [Иоав] отвечал: меня научили читать это* ***захар*** *= мужчин, и пошел узнать у своего рабби, спросив его: как ты научил меня читать это? На что тот ответил:* ***зехер*** *= память. Тогда он [Иоав] схватил меч свой, чтобы зарубить его. Раввин спросил: за что? На что тот ответил: Потому что написано: "Проклят, кто будет делать дело Господне нечестно" [Иер.48:10]. На что раввин сказал: Прочь, кто наложит проклятие. Он [Иоав] опять сказал: Написано: "И проклят тот, кто удержит меч свой от крови" [Иер.48:10]. Некоторые говорят, что он убил его, а некоторые - что не убивал. (См. Бабле Батра 21 a-b)*[1].

Этот забавный случай убедительно показывает, что согласные (זכר) были тогда без графических знаков, ибо с огласовками, прикрепленными к буквам, различные чтения, о которых идет речь, не могли быть получены.

Доказательства невозможности существования гласных простирается до шестого или даже до начала седьмого века. В трактате "Соферим", который относится к этому периоду и первая половина которого имеет масоретский характер, нет никаких упоминаний о графических знаках, хотя в нем обсуждаются коронованные буквы, большие буквы, стихи, разделы, диттографы и т.д. А яркий пример трудностей, с которыми пришлось столкнуться составителю трактата при объяснении некоторых слов из-за отсутствия гласных точек можно увидеть в главе IV, §§8, 9. Здесь описываются Божественные имена и устанавливаются каноны для переписчиков Священного Писания в отношении этих священных имен. К ним относится односложное слово אל которое без точек может либо обозначать "Бог", либо быть частицей "к". Поэтому составитель стремится указать на отрывки, где оно обозначает священное имя, и где оно является частицей. Среди примеров, которые он приводит להלך אל־אל במשפט Иов.34:23, и он утверждает, что первый монослог является *мирским* = частица, а второй - *священным*, т.е. Божественное имя, *Бог*. Сразу видно, что если бы графические знаки существовали, то не было бы никакой необходимости в таком объяснении. Различные точки безошибочно указывают на это, так как частица огласовывается אֶל , а Божественное имя אֵל . Более того, ему не пришлось бы использовать неудобные выражения חול *мирское* и קדש *священное*, чтобы обозначить разницу, так как он просто сказал бы, что в первом случае имеется *сегол*, а во втором - *цере*.

Введение графических знаков, однако, должно было произойти примерно через поколение после составления палеографического трактата "Соферим" или около 650-680 гг. Это следует из следующих фактов.

(1) Кодекс 4445 Британского музея, содержащий Пятикнижие и написанный около 850 г., уже демонстрирует текст с гласными и акцентами в высокоразвитой форме. (2) В Масоре этого кодекса, которая была добавлена около 950 г., гласные и акценты являются неотъемлемой частью этого свода, и почти на каждой странице можно найти подробные предписания относительно огласовок и акцентов в некоторых словах, которые пишутся одинаково. С момента появления графических знаков до того, как они стали объектом масоретских глосс, должно пройти не менее века. И (3) тот же вывод следует из того факта, что к середине IX века происхождение гласных и акцентов уже было окутано мраком, а нововведение, как обычно, приписывалось мудрецам и мужам Великой Синагоги. Таким образом, должно было пройти несколько столетий, прежде чем система была канонизирована.

Поскольку целью изобретения знаков гласных и акцентов было помочь профессиональным учителям Священного Писания в их работе по обучению верующих правильному произношению и изложению традиционного смысла согласных, масореты не ограничились вначале разработкой единой системы графических знаков. Различные школы масоретов сформулировали несколько систем. Так, помимо существующей системы, в которой графические знаки располагаются под согласными и которая называется инфралинейной, масореты других школ разработали систему, состоящую не только из разных знаков, но и из знаков, в которой гласные и акценты располагаются над согласными и которая, соответственно, называется суперлинейной.

О существовании сверхстрочной пунктуации стало известно лишь около пятидесяти лет назад. Первое опубликованное упоминание о ней было получено из эпиграфа к рукописи Пятикнижия с арамейским парафразом

[1] См. Elias Levita, *Massoreth Ha-Massoreth*, стр. 128, изд. Гинсбург, Лондон, 1867.

в Библиотеке Де Росси № 12. В этом важном документе четко сказано, что сверхстрочная система — это та, которая была распространена в Вавилоне, как видно из нижеследующего:

Этот Таргум с его гласными был составлен на основе рукописи, привезенной из Вавилона, в которой точки были расставлены в соответствии с ассирийской системой пунктуации. Он был изменен р. Натаном бен Махиром из Анконы, сыном р. Самуила бен Махира из Авейсо [в Португалии или в Авейроне во Франции], сына Соломона, который уничтожил власть богохульника в Романье с помощью имени Благословенного, сына Антоса бен Задока ха-Накдана. Он исправил его и привел в соответствие с пунктуацией тиберийской системы[1].

То, что сверхстрочная система была именно той, которая была распространена в Вавилоне и называлась восточной, подтверждается, кроме того, замечаниями о различиях между западными и восточными системами, которые профессор Штрак собрал из различных рукописей Чуфуткале[2]. Масора на 1Цар.25:3; 2 Цар.13:21; Пс.137 :5, описывая различия в словах, гласных и акцентах между этими двумя школами, приводит текст данных отрывков в соответствии с инфралинейной пунктуацией, как у западников [т.е. маарбай], и в соответствии с суперлинейной пунктуацией, как у восточников [т.е. мадинхай, или вавилонян].

Однако масора, описывая сверхлинейную систему как восточную, не ограничивается только рукописями, происходящими из Крыма. В образцовом кодексе № 1-3 Парижской Национальной библиотеки, который предоставил нам столько новых чтений из восточной редакции, я обнаружил еще два масоретских замечания того же характера. В Лев.7:16, где в принятом тексте или западном тексте הַקְרִיבוֹ читается с *патах* под *хе*, масора отмечает, что восточники или вавилоняне читают это с *хирек*, и, соответственно, дает вариант со сверхлинейной пунктуацией. То же самое происходит в Лев.13:7 со словом לְטָהֳרָתוֹ , *для очищения его*, где масора приводит вавилонский вариант с надстрочной пунктуацией.

Перед лицом этих свидетельств, относящихся к разным эпохам и разным странам, просто не может быть и речи о том, чтобы утверждать, что сверхстрочная система не является продуктом вавилонской школы масоретов. Для вавилонских авторитетов, имевших свою редакцию консонантного текста, не было ничего более естественного, чем сформулировать систему, которая бы графическими знаками отображала древнее произношение в соответствии с имеющимися у них традициями. Того же следовало ожидать и от Иерусалимской или Тивериадской школы. Две группы двух школ текстологов, разработавших эти системы, не враждовали друг с другом, а просто старались в дружеском соперничестве и в меру своих возможностей воспроизвести графическими знаками то же произношение согласных, которое передавалось им из уст в уста с незапамятных времен. Таким образом, инфралинейные и суперлинейные знаки представляли собой две пробные системы для решения одной и той же сложной задачи, чем и объясняется тот факт, что в некоторых рукописях встречается несколько модификаций сверхлинейной пунктуации[3]. Следовательно, в рукописях, созданных в странах за пределами Вавилона, обе системы представлены рядом. Яркой иллюстрацией этого факта является самая древняя датированная сверхстрочная система, представленная в Санкт-Петербургском кодексе 916 г. Здесь в первой части масоры часто встречается первое слово с инфралинейной пунктуацией, а второе слово во второй части той же масоретской ремарки - с суперлинейной пунктуацией[4]; в то время как в других отрывках масора полностью использует инфралинейную систему[5]. Однако в конечном итоге западная система победила своего конкурента, так же как западная редакция текста была принята в качестве *textus receptus* и настолько полностью вытеснила своего восточного конкурента, что до сих пор не обнаружено ни одного экземпляра чисто восточной, т.е. вавилонской редакции.

Эта окончательная победа, несомненно, во многом объясняется легкостью и простотой инфралинейной системы. Из примитивной точки и горизонтальной черты - единственных двух графических знаков, существовавших до введения современных гласных знаков, - западные масореты изобретательно разработали все гласные знаки в инфралинейной системе. Одна точка под согласной — это *хирек*. Такая же точка посередине *шурек*, а над буквой - *холем*. Две точки в горизонтальном положении — это *цере*, а в перпендикулярном - *шва*. Три точки в треугольной форме — это *сеголь*, а в диагональной форме, наклоненной вправо - *кибуц*. Простая горизонтальная линия — это *патах*, а с точкой под ней - *камец*. Составные знаки *хатеф-сеголь, хатеф-патах* и *хатеф-камец* обозначаются простым добавлением двух перпендикулярных точек к одиночным гласным знакам.

[1] См. *Targum Onkekos*, приведенный здесь под редакцией д-ра А. Берлинера. Том II, с. 134, Берлин, 1884.

[2] См. *A Treatise on the Accentuation* Уильяма Викеса, стр.145, Оксфорд,1887.

[3] См. Orient. 1467 и Orient. 2363 в Британском музее с Санкт-Петербургским кодексом 916 г.

[4] См. Ис.1:25;2:12;7:16;8:1;27:11;34:5 и т.п. и т.д.

[5] См. Ис.1:19;3:7;5:2,8;14:2;18:6;23:7 и т.п. и т.д.

Знаки *камец* и *патах*, которые, как нам говорят, состоят из ломаных букв, иногда нелегко различить, а писать их еще труднее, чем соответствующие два знака в инфралинейной системе. *Шурек*, состоящий из буквы *вав*, занимает очень неудобное положение. Использование одной и той же горизонтальной линии для обозначения *рафе*, звучащего *шва* (שוא נע) и немого *шва* (שוא נח) крайне неудобно. Кроме того, в этой системе нет различия между *патах* и *сегол*, а скрытый *патах* вообще отсутствует. По своему положению графические знаки также неудобно вступают в конфликт с надстрочными акцентами.

Решение запутанного вопроса о том, какая из двух систем древнее, является ли одна развитием другой, или обе развивались одновременно, но независимо друг от друга, выходит за рамки данной главы. Также как и анализ достоинств и недостатков двух систем. Попытка сделать это заняла бы значительный объем трактата. Поэтому я вынужден отсылать студента к работам, в которых рассматриваются эти вопросы[1].

Тот факт, что графические знаки определяют смысл согласных в соответствии с традициями их предшественников - соферим, естественно, подразумевает, что принципы, которыми руководствовались авторитетные хранители еврейского Писания при редактировании консонантного текста, были точно соблюдены и масоретами, придумавшими огласовки. Это полностью подтверждается многочисленными отрывками из масоретского текста. Из них я приведу лишь несколько примеров, которые сегодня признаются лучшими критиками и толкователями как имеющие гласные в согласии с редакционными канонами соферимов.

Выражение "увидеть лицо Господа" было признано неуместным, так как выглядело слишком антропоморфным. Кроме того, оно должно было противоречить утверждению в Исх.33:20. Поэтому масореты в соответствии с софистическим каноном во всех этих фразах ставят глагол в *нифаль* или пассив. "*Видеть* (יִרְאֶה) лицо Господа" с помощью гласных превратилось в "быть видимым" (יֵרָאֶה) или "явиться перед Господом"[2].

Но такие отрывки, как Исх.23:15; 34:20; Ис.1:12, которые труднее всего истолковать с винительным падежом, ясно показывают, что естественной вокализацией глагола во всех этих фразах является *каль*. Соответственно, правильная пунктуация в Исх.34:23 и Втор.16:16 - יִרְאֶה *увидит*, а не יֵרָאֶה *явится*, и данные отрывки должны быть переведены: "Три раза в году должен видеть весь мужеский пол твой лице Владыки, Господа Бога Израилева". Это также показывает, что в третьем отрывке, где повторяется это повеление (Исх.23:17), первоначальное чтение было אֶת, как свидетельствует самаритянский перевод, а не אֶל , как в *textns receptns*.

Аналогичное эвфемистические выражения встречаются в Исх.23:15 и 34:20, которые следовало бы перевести, "и вы не увидите (יִרְאוּ) лица Моего с пустыми руками".

Этот эвфемизм также введен в Исх.34:24 и Втор.31:11, где *инфинитив каль* לֵרָאוֹת "видеть" обозначается לִרְאוֹת "быть видимым", "являться" в синкопированной форма *инфинитив нифаль*, которую некоторые лучшие грамматисты не признают. Поэтому рассматриваемый отрывок следует перевести так: "видеть лицо Господа Бога твоего". Точки в לִרְאוֹת *являться* в Ис.1:12 являются эвфемистическими, но должно быть לֵרָאוֹת *видеть*, что в настоящее время признается некоторыми из наиболее выдающихся критиков. Поэтому этот отрывок следует перевести как "когда вы придете увидеть лицо Мое".

Аналогичным образом обстоит дело и в Пс.42:3, где וְאֵרָאֶה *и явлюсь пред*, должно быть וְאֶרְאֶה *и увижу*, а стих следует перевести: "когда приду и увижу лицо Божие".

В рассматриваемом нами отрывке мы имеем пример, подтверждающий часто повторяемый факт, что различные школы текстологов следовали разным традициям. Так, если данный масоретский текст следует школе, установившей эвфемистический канон произношения в пассиве (וְאֵרָאֶה), который также представлен в Септуагинте и у св. Иеронима, то другая школа текстологов не считала активную форму или *каль* резкой и поэтому придерживалась естественного произношения (וְאֶרְאֶה). Об этом свидетельствуют некоторые рукописи, арамейская, сирийская версии и *editio princeps* Агиографии, Неаполь, 1486-87 гг. Эта школа признавала тот факт, что фраза

[1] См. Pinsker, *Einteitung in das Babylonisch-Hebräische Punctationssystem*, Vienna, 1863; Ewald, *Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft* 1844, сс.160-172; Graetz, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, т.XXX, сс.348-367, 395 - 405. Krotoschin, 1881; т. XXXVI, сс.425 451, 473 497. Krotoschin,1887; W. Wickes, *A Treatise on the Accentuation*, с.144 и дал., Oxford, 1887; Isidor Harris, в *Jewish Quarterly Review*, с.241 и дал., London, 1889; G. Margoliouth, *The superlinear Punctuation,its origin* et cetera. в *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* с.164 и дал., London, 1893; Bacher, *Die Anfange der Hebraischen Grammatik в Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, т. XLIX, сс.1-62, Leipzig, 1895.

[2] См. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, сс.337-339, Breslau, 1857.

"видеть лицо Господа" просто обозначает Божественное присутствие, проявляющееся в святилище. Таким образом, когда псалмопевец заверяет возвышенных людей в том, что они будут наслаждаться духовным общением с Богом, он заявляет: "Праведные узрят лицо его"(Пс.11:7), как это правильно передано в Пересмотренной версии. В этом великая надежда псалмопевца, поклоняющегося Богу без всякой надежды на материальную выгоду. "Что касается меня, то я буду созерцать лицо Твое в праведности"(Пс.17:15). А Езекия, когда ожидал ухода из этой жизни выразил свое горе: "Не увижу я Господа, Господа на земле живых"(Ис.38:11).

Слово מֹלֶךְ *Молех*, как оно обозначено в масоретском тексте, встречается восемь раз[1], и, за одним исключением[2], всегда имеет артикль, что, несомненно, свидетельствует о том, что оно является апеллятивным и обозначает *царя*, *царя-идола*. Апеллятивное значение этого слова подтверждается Септуагинтой, которая в пяти случаях из восьми переводит его как ***ἄρχων*** *князь,царь*[3]. Поскольку, однако, это был титул Иеговы, который один был истинным царем Израиля[4], и, кроме того, поскольку евреи часто становились жертвой поклонения этому отвратительному царю-идолу со всеми его ужасающими обрядами жертвоприношения детей, авторитетные редакторы еврейского текста постарались придать другое произношение этим согласным, когда они обозначали этот отвратительный истукан. Масореты, придумавшие графические знаки, обозначали его מֹלֶךְ *молех*, чтобы соотнести со словом בֹּשֶׁת *позорная вещь*, имя, которым был заклеймен Ваал[5].

Авторитетные редакторы текста, однако, просто обозначили эвфемистический принцип, но, как и в случае с Ваалом и другими какофаническими выражениями, не попытались провести его через все еврейское Писание. Поэтому есть отрывки, в которых оригинальное обращение *мелех* (מֶלֶךְ) оставлено без изменений в огласовках, которые некоторые из наших лучших критиков приняли за *Молех* (מֹלֶךְ).Так, например, Ис.30:33, которое в Авторизованной версии звучит как "он приготовлен и для царя", профессора Делич, Чейн и др. переводят как "приготовлен для Молоха", а доктор Пейн Смит, покойный декан Кентербери, замечает: "Я почти не сомневаюсь, что правильная вокализация Ис.30:33; 57:9 - это מֹלֶךְ *Молех*, а не מֶלֶךְ *царь*[6].

В соответствии с этим принципом эвфемизма масореты обозначили מִלְכֹּם *Милком*, сделав его собственным именем в трех отрывках, где это обращение встречается с суффиксом третьего лица множественного числа вместо מַלְכָּם *их царский идол*[7]. О том, что в еврейском тексте, на основе которого были сделаны древние версии, в этих трех отрывках наблюдались отклонения, свидетельствует Септуагинта, в которой Молех [= מֹלֶךְ] встречается в двух из трех отрывков, а именно в 3Цар.11:5,33.

Но *малкам* [= מַלְכָּם *их царь*], с обычными точками суффикса третьего лица множественного числа, встречается по крайней мере в шести отрывках масоретского текста, где он принимается за обозначение царя-идола[8]. Однако современные критики, признающие, что здесь имеется в виду царь-идол = Молох, выступают за изменение масоретской пунктуации фразы в этих отрывках, чтобы преобразовать апеллятив с суффиксом в имя собственное, т.е. *Мелкам* или *Малкам*, по примеру некоторых древних версий. Но отрывок из Ам.5:26, где מַלְכְּכֶם - *царь твой* - встречается с прономинальным суффиксом второго лица, который, как теперь признано, означает *твоего царя-идола*, т.е. *твоего Молоха*, убедительно показывает, что нет необходимости отходить от масоретской пунктуации מַלְכָּם - *их царь-идол* - с суффиксом третьего лица. Однако, поскольку מַלְכְּכֶם *твой царь-идол* и מַלְכָּם являются несомненными формами מֶלֶךְ *царь*, с суффиксом второго и третьего лица, они показывают, что первоначальное название этого царя-идола было מֶלֶךְ *мелех*, и что в тех отрывках, где сейчас стоит מֹלֶךְ *молех*, масореты в соответствии с древней традицией сменили пунктуацию на בֹּשֶׁת *стыд*.

В Еккл.3:21 наблюдается еще одна примечательная пунктуация масоретов, которая объясняется эвфемизмом. Различные школы текстологов по-разному произносили букву *хе* (ה), которая предшествует двум причастиям עֹלָה

[1] См. Лев.18:21;20:2,3,4,5; 3Цар.11:7; 4Цар.23:10; Иер.32:35.

[2] Сравн. וּלְמֹּלֶךְ 3Цар.11:7, что, вероятно, является ошибкой в пунктуации и должно быть וְלַמֹּלֶךְ , как и в других отрывках.

[3] См. Лев.18:21;20:2,3,4,5.

[4] См. Числ.23:21; Втор.33:5; Иер.33:22; Пс.5:3;10:16;29:10 и т.д.

[5] См. Geiger, *Urschrift und Uebersetzung der Bibel*, сс. 299-308.

[6] См. *Bampton Lectures*, стр.323, прим., Лондон, 1869.

[7] См. 3Цар.11:5,33; 4Цар.23:13.

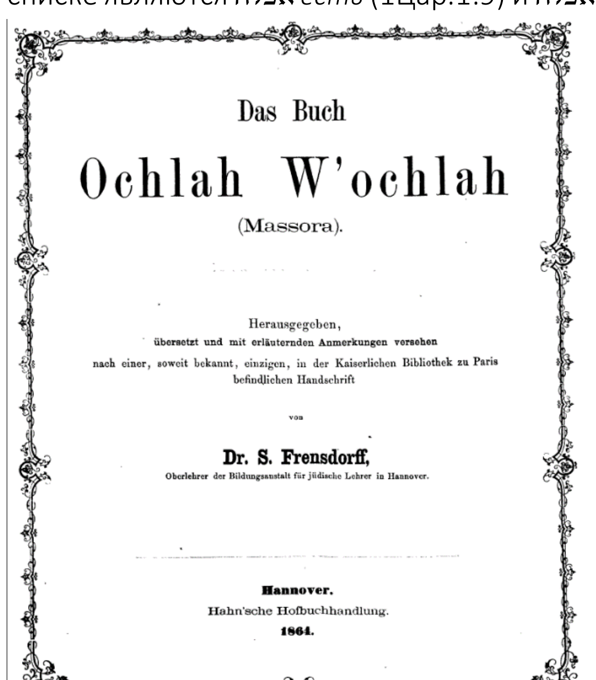
[8] Ср. 2Цар.12:30 с параллельным отрывком в 1Пар.20:2; Иер.49:1,3; Ам.1:15; Соф.1:5.

- *восходит вверх*, а יֹרֶדֶת – *сходит вниз*. Согласно одной школе, это вопросительное предложение (הֲ . . . הַ), обозначающее, *идет ли он* [т.е. дух человека] *вверх* ... *идет ли он* [т.е. дух зверя] *вниз*. Эта школа признала тот факт, что рассматриваемый нами стих является частью общего аргумента, и что надлежащий ответ на этот вопрос дается в конце книги. Арамейский, Сирийская версии, Септуагинта, Вульгата, перевод Лютера, Женевская версия и Пересмотренная версия следуют этой школе и принимают *хе* (ה) в вопросительном значении. Однако другая школа редакторов, заботясь о благочестивых верующих, которым приходилось слушать публичное чтение отрывка, стремилась исключить видимость скептицизма и поэтому принимала *хе* (ה) в качестве местоименного артикля и интерпретировала рассматриваемые фразы как утвердительные: *что идет вверх* … *что идет вниз*. Именно этой школы придерживались масореты в своей пунктуации двух причастий, а именно: הָעֹלָה . . . הַיֹּרֶדֶת . В Библии Кавердейла, Библии епископов и Авторизованной версии строго выдержана масоретская пунктуация, которая, как мы видели, обусловлена принципом эвфемизма.

С введением графических знаков и включением их в масоретский аппарат работа масоретов прекратилась около 700 г. н.э. От этой гильдии безымянных, терпеливых, трудолюбивых, самоотверженных и благочестивых тружеников у "изгороди", призванной отныне "ограждать" и сохранять священный консонантный текст, переданный им их предшественниками соферимами, заостренный и подчеркнутый текст с огромным масоретским корпусом перешел в руки другой гильдии - *накданим* (נקדנים) = *пунтуаторов* или, правильнее, масоретских аннотаторов. В отличие от масоретов, которые должны были изобретать графические знаки, фиксировать произношение и смысл консонантного текста, формулировать списки правильных чтений в соответствии с авторитетной традицией, функции накданим заключались не в создании, а в строгом сохранении масоретских трудов. Они перерабатывали консонантный текст, созданный профессиональными переписчиками, и дополняли его масоретскими гласными знаками и ударениями, а также переданными им масоретами масорами как парва, так и магна.

Для этого каждый выдающийся накдан с признанной репутацией снабжал себя копией еврейского Писания, которую он, как правило, делал сам в соответствии с масорой и которая становилась образцовым кодексом. Первыми накданим, создавшими такие образцовые кодексы, о датировке которых нам известно, являются два Бен-Ашера, отец и сын, и Бен-Нафтали (около 890-940 гг.). Накданим также приобретали или составляли для себя самостоятельные сборники масоретских рубрик, из которых они переносили большее или меньшее количество этих рубрик в кодексы, которые они перерабатывали пропорционально гонорару, получаемому ими от богатого покровителя или общины, для которой создавался кодекс. Поэтому на стандартные кодексы, а также на самостоятельные масоретские сборники постоянно ссылаются масоретские аннотаторы, еврейские грамматики и толкователи, начиная с середины X в. и далее. Отдельные масоретские сборники, созданные накданим, были задуманы как пособия. Они были очень удобны для того, чтобы выбирать из них те фрагменты масоры, которые масоретский аннотатор решил перенести в пересматриваемый им кодекс.

Порядок, принятый в этих сборниках, зависел, как правило, от вкуса составителя. Однако, как правило, такой самостоятельный сборник начинался с длинного алфавитного списка слов, которые соответственно дважды встречаются в Библии - один раз без конъюнктива *вав* (ו), другой раз с ним. Поскольку первой парой слов в этом списке являются **אכלה** *есть* (1Цар.1:9) и **ואכלה** *и есть* (Быт.27:19), то эти пособия в соответствии с древней еврейской практикой стали называться *Охла ве-Охла* по словам, с которых они начинаются[1]. Два таких сборника в отдельных книгах без обычного текста Библии сохранились в рукописи. Один из них, хранящийся в Парижской национальной библиотеке, был опубликован Френсдорфом в Ганновере в 1864 г., а другой, представляющий собой гораздо более обширную компиляцию, до сих пор хранится в виде списка в университетской библиотеке Галле. Эта рукопись представляет особый интерес для изучающих масоретский язык, поскольку она принадлежала знаменитому Элиасу Левите, согласно частично испорченной пометке на первой странице, и является той самой Охла ве-Охла, которую, по его словам, Яков б. Хаим в значительной степени использовал при составлении масоры в издании Раввинской Библии в Венеции 1524-25 гг[2]. С любезного раз -


Das Buch

Ochlah W'ochlah

(Massora).

Herausgegeben,
übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen
nach einer, soweit bekannt, einzigen, in der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris
befindlichen Handschrift

von

Dr. S. Frensdorff,
Oberlehrer der Bildungsanstalt für jüdische Lehrer in Hannover.

Hannover.
Hahn'sche Hofbuchhandlung.
1864.

[1] Этот список см. в *The Massorah*, буква ו, §§34-53, том I, сс.391-396.

[2] См. *Massoreth Ha-Massoreth*, с. 93 и др., изд. Гинсбург, Лондон, 1867.

решения руководства университета Галле я сделал факсимиле этой рукописи в 1867 г. и включил в свое издание масоры множество новых масоретских списков. Отдельный сборник масоры парвы также сохранился в виде рукописи в Королевской библиотеке Берлина под № 1219.

Эти накданим или масоретские аннотаторы писали также трактаты о гласных и акцентах, а также пояснения к самой масоре. Однако такое независимое авторство открыло перед масоретскими аннотаторами широкое поле для изобретательных спекуляций, и вскоре они разработали изящные теории о гласных и акцентах, которые могли быть правильными или нет, но которые никогда не были предусмотрены в масоре. Результаты этих теорий масоретские аннотаторы часто вводили в саму масору как составную часть этого древнего свода либо с именем конкретного авторитета, либо без него, так что во многих случаях сейчас трудно сказать, какая рубрика принадлежит старой масоре, а какая является продуктом более поздних теоретиков или грамматистов. Для иллюстрации этого факта достаточно нескольких примеров.

В нашем распоряжении имеется список, переданный нам на имя Р. Пинхаса, президента академии в Тивериаде около 750 г., в котором зарегистрировано восемнадцать выражений, в которых этот масоретский аннотатор подставляет *хатеф-патах* вместо простой и оригинальной *шва*[1].

Хотя эти случаи приводятся без объяснения причин такой своеобразной пунктуации, анализ данных слов показывает, что в основе предлагаемого отклонения от масоретской системы лежат следующие принципы.

(1) Когда за согласной, имеющей в своем составе шва, следует такая же согласная, он [т.е. накдан - прим.пер.] заменял простую *шва* на *хатеф-патах*. Это видно из №№ 1, 2, 4, 5 и 6 в списке.

(2) Когда *реш* (ר) стоит между двумя *камец* или между *камец* и *хирек* или *шурек*, он заменял простую *шва* на *хатеф-патах*, что видно из №№ 7, 8, 9, 10 и 11 в списке.

(3) Когда соединиительный *вав* имел *шурек* (וּ), он менял простую *шва* на *хатеф-патах*. Это видно из примеров под №№ 3, 12, 13, 14 и 16 в списке. И

(4) Когда существительные из глагольной системы ל״ה имеют *йод* (י) на конце, например, בְּכִי *плача* (Втор.34:8 и др.), простая *шва* под первой согласной изменялась на *хатеф-патах*. Это подразумевается в № 15 и в пунктуации גְּדִי *козленка* (Исх.23:19), что является одним из примеров, приведенных в другой редакции списка Р. Пинхаса[2].

Имея перед собой эти факты, мы сможем проверить, насколько ценны эти принципы, были ли они приняты другими членами гильдии масоретских аннотаторов и насколько они соблюдаются в лучших рукописях.

Что касается первого принципа в отношении двойного согласного, то мы располагаем записью другого масоретского аннотатора в Orient. 1478, л.1б, Британского музея, которая выглядит следующим образом:

Мнемонический знак: Предыдущие [т.е. масоретские аннотаторы] постановили, что всякий раз, когда две одинаковые буквы встречаются вместе, как, например, הללו *хвалите [Иер.20:13 и др.];* סככים *покрывая [Исх.25:20];* בהתפללו *когда он помолился [Иов.42:10];* דללו *обмелеют [Ис.19:6] и все подобные случаи, они имеют хатеф-патах. Но в правильных кодексах я этого не обнаружил*[3].

Как видно, этот масоретский аннотатор категорически заявляет, что ни в одном из исследованных им образцовых кодексов этот принцип не соблюдался: и я могу подтвердить этот факт. Стандартные рукописи, которые я собрал, как правило, не содержат *хатеф-патах* в этих случаях. Д-р Баер, который цитирует эту идентичную рубрику в поддержку теории *хатеф-патах*, полностью исключил важные слова масоретского аннотатора: ***но я не обнаружил эт ого в правильных кодексах***[4].

Кроме того, следует отметить, что те немногие накданим, которые последовательно отстаивают этот принцип, также указывают на הִנְנִי *вот я*[5], который д-р Баер и те, кто следует за ним, категорически, хотя и непоследовательно, отвергают.

Мы также имеем запись относительно второго принципа, который влияет на пунктуацию буквы реш. В Масоретико-грамматическом трактате, который прилагается к Йеменским кодексам Пятикнижия, об этом говорится следующим образом:

[1] См. *The Massorah*, буква ט, том I, с. 658, §24.

[2] См. Баер и Штрак, *Dikduke Ha-Teamim*, §14, с.15, Лейпциг, 1879.

[3] См. *The Massorah*, буква נ, §533, том II, стр. 297. [Однако в авторитетных Ленинградском и Алеппо кодексах в слове דללו стоит хатеф-патах – прим.пер.]

[4] См. высказывание д-р Баера в его издании Псалтири, с.84, Лейпциг, 1880.

[5] См. Add.15451, Британский музей, Быт.6:17;9:9;41:17;48:4 и т.д. и т.п.

Опять же, по мнению некоторых книжников, когда реш стоит между двумя камец, или между камец и хирек или шурек, то шва под ним делается хатеф-патах, как, например, הָרֲכוּשׁ *имущество [Быт.14:21 и др.];* הֱרֲוָחָה *облегчение [Исх.8:11];* הָרֲפָאִים *гиганты [Втор.3:11 и др.];* הָרֲשָׁעִים *нечестивые [Исх.9:27 и др.];* הָרֲדִידִים *покрывала [Ис.3:23]*[1].

Как видно, в рассматриваемой нами записи это просто описывается как практика, сложившаяся среди *некоторых* книжников, и ни в коем случае не представляется как правило, обязательное для тех, кто занимается умножением рукописей.

Что касается принципа, лежащего в основе примеров, приведенных в третьей категории, то можно с уверенностью сказать, что, за редким исключением, я не нашел ни одного стандартного кодекса, в котором согласный с *хатеф-патах* стоял бы после соединительной *вав*. Я очень сомневаюсь, что какой-либо современный редактор еврейской Библии отважится единообразно ввести этот знак пунктуации, на который, безусловно, намекает высказывание Р. Пинхаса. То же самое можно сказать и о принципе, подразумеваемом в пунктуации существительных, добавленных в четвертую категорию.

Мы уже обсуждали умозаключение другого накдана, который сформулировал правило, согласно которому, если две одинаковые буквы встречаются одна в конце слова, а другая - в начале следующего за ним слова, то последнее должно иметь *дагеш*[2]. Другие накданим упоминаются в главе XII* в связи с созданными ими и аннотированными рукописями.

Фрагмент из *Дикдуке ха-Теамим*(масоретского сборника правил) в Ленинградском кодексе(B19[a],л.481а). Рубрика называется «Правило о гласных и акцентах».

[1] См. Orient. 2343, л.15а; Orient. 2349, л.10б; Derenbourg, *Manuel du Lecteur*, с.68, Париж, 1871.

[2] См. Гинсбург, *Введение к масоретико-критическому изданию Еврейской Библии*, часть 1, (пер.Руслан С.) сс.46-47, (https://archive.org/details/1_20221202_20221202_1445/page/46/mode/2up).

*См. оригинальное издание.